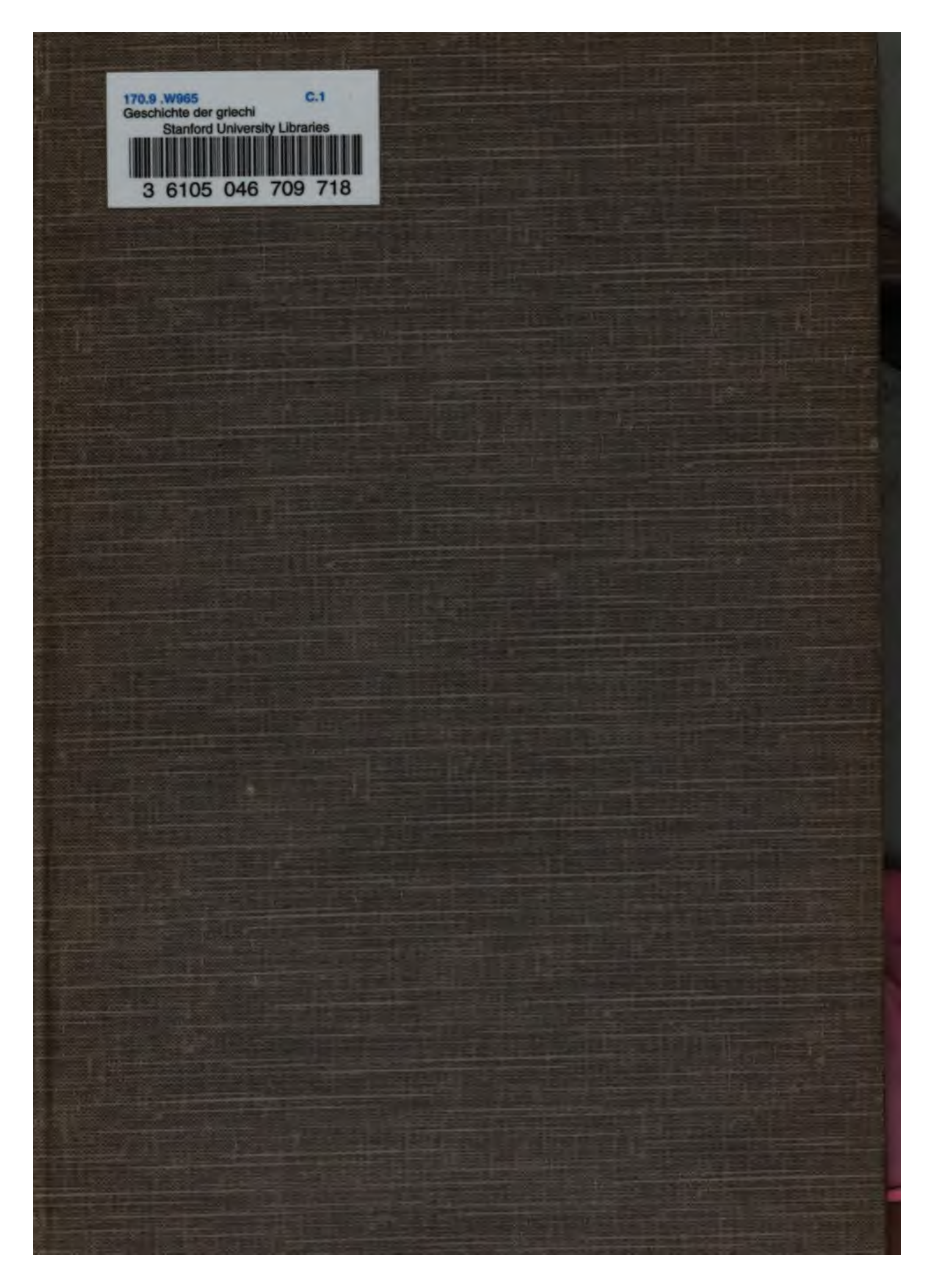


170.9 .W965
C.1
Geschichte der griechi
Stanford University Libraries
3 6105 046 709 718


LELAND·STANFORD·JVNIOR·VNIVERSITY



GESCHICHTE

DER

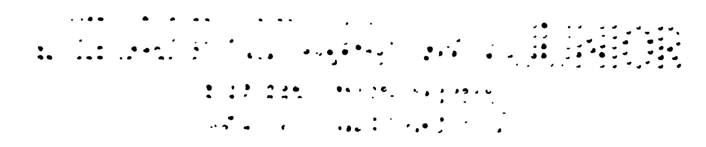
GRIECHISCHEN ETHIK

VON

MAX WUNDT
PRIVATDOZENT DER PHILOSOPHIE

ERSTER BAND

DIE ENTSTEHUNG DER GRIECHISCHEN ETHIK



LEIPZIG
VERLAG VON WILHELM ENGELMANN
1908

VORWORT.

Das folgende Werk sucht die Geschichte der griechischen Ethik lediglich als einen Teil der allgemeinen Entwicklung des griechischen Geistes zu begreifen. Fragen nach dem absoluten Werte dieser ethischen Anschauungen sind dabei grundsätzlich ausgeschieden; und ebenso durfte sich die Auswahl des Stoffes nicht nach der Bedeutung bemessen, die ihnen noch für unser heutiges Denken zukommt. Müßte doch eine solche Betrachtungsweise Licht und Schatten notwendig anders verteilen, als es den geschichtlichen Verhältnissen entspricht, und würde trotzdem den tieferen Wert der griechischen Ethik noch für die Gegenwart, der nicht in solch einzelnen frühen Ahnungen des heute klarer Erkannten beruht, nicht richtig erfassen. Bedeutet die Ethik doch das Drängen des griechischen Geistes nach der Überwindung der Welt, wie sie am Ende der antiken Kultur in einer neuen Religion sich erfüllte. In ihrer Verbindung mit dem Christentum übt die griechische Ethik durch die neue Stellung, die sie zu Leben und Welt begründete, noch überall eine lebendige Wirkung aus.

Der vorliegende Band behandelt die Entstehung der Ethik. Dieser Unterbau ist ziemlich breit angelegt, weil gerade die Wurzeln der Ethik im allgemeinen Denken noch nirgends genügend aufgedeckt schienen. Dabei durfte ich mich nicht auf die reflexionsmäßig erfaßten ethischen Werte beschränken, da ethische Qualitäten in alles Leben und Denken der Menschen verwoben sind. Besonders die politische und Kulturgeschichte mußte mitherangezogen werden. So war es unvermeidlich, manches schon Bekannte und in den

historischen Werken, unter denen ich dem von Eduard Meyer die reichste Belehrung schulde, ausführlicher Dargestellte zu wiederholen. Trotzdem konnte ich mich nicht entschließen, einfach auf diese Werke hinzuweisen, da in ihrer Darstellung naturgemäß die ethischen Momente nicht so in den Vordergrund treten, als es für die hier verfolgten Zwecke erforderlich war. Und auch mit einer bloß allgemeinen Charakterisierung der Zeiten, die von den einzelnen Tatsachen abstrahiert, mochte ich mich nicht begnügen, weil die psychologische Analyse doch niemals den Eindruck des konkreten Geschehens zu ersetzen vermag. Sollte es mir dabei nicht immer gelungen sein, hier die richtige Grenze zu finden, so kann ich doch versichern, daß ich dauernd bemüht war, die Darstellung auf das Notwendige zu beschränken.

Der zweite Band soll die Entwicklung bis zum Ausgang der Antike verfolgen. Er wird also vor allem die hellenistische Zeit und die Wirkung der griechischen Ethik auf die Ausbildung des Christentums zu behandeln haben.

Straßburg, im Oktober 1908.

MAX WUNDT.

INHALT.

Seite

Einleitung. Die griechische Ethik 1

Stellung im griechischen Geistesleben 1. Entstehung 3.

Erstes Kapitel. Homer 5

1. Der homerische Mensch 5

Der älteste Grieche Krieger 5. Seine Leidenschaft 5. Depressionen 6. Ruhmbegier 8. Bereicherung der Erfahrung 9. Affektfreie Vorstellungsverbindung 10. Gegensatz des Intellekts gegen die Affekte 11. Hybris 13. Jüngerer Typus 15. Freuden des Lebens 16. Schmerzgefühle 17. Trostgründe 19.

2. Gesellschaft und Religion 20

Anfänge des Individualismus 20. Staatliche Organisation 21. Recht 23. Sitte 24. Religion 25.

Zweites Kapitel. Die ionische Welt 31

1. Allgemeiner Charakter 32

Entwicklung des Intellekts 32. Die Leidenschaften: drei Epochen ionischer Geschichte 35. Ausgang der homerischen Zeit 35. Das siebente Jahrhundert 37. Das sechste Jahrhundert 41. Joniens Vernichtung 44.

2. Die Entwicklung der Persönlichkeit 45

Anfänge bei Homer 46. Das siebente Jahrhundert 46. Archilochus 47. Alcaeus u. a. 48. Hipponax 49. Xenophanes 49. Heraklit 49.

3. Die Weltanschauung 51

Wirklichkeitssinn 51. Auflösung der mythologischen Weltanschauung 52. Melancholische Betrachtung des Lebens 53. Alles ist Wechsel 54. Feste Normen des Lebens: Schicksal 56. Dike 56.
Die Philosophie 57. Heraklit 58. Eleaten 60.

Seite

Drittes Kapitel. Das griechische Festland und die Entwicklung Athens bis auf die Perserkriege 63

1. **Das griechische Bauerntum** 64
Attisches Bauerntum 64. Sein Charakter 66. Hesiod 69. Fehlen des Individualismus 71. Religiöse Scheu 71. Recht 72. Maß 74. Preis der Arbeit 74. Sprüche der Sieben Weisen 75.

2. **Die Aristokratie** 77
Großgrundbesitz 77. Grundlage des Staats 78. Aristokratische Weltanschauung: Quellen 79. Kriegerische Ideale 80. Tätigsein 81. Reichtum und Genuß 82. Geschlecht 82. Männerliebe 83. Sittliche Gedanken 84. Die Aristokratie im Kampfe gegen das Volk 85. Allgemeiner Charakter und Bedeutung 86.
Sparta 88. Ältere Entwicklung 89. Rückbildung 89. Lakonismus 90. Ethische Ideale 91.

3. **Die Entwicklung zum Joniertum** 92
Die Anfänge 92. Städtisches Leben 93. Das siebente Jahrhundert 94. Der Aufstand des Kylon 95. Die drakontische Gesetzgebung 97. Weitere Entwicklung 99. Solons Gesetze 100. Seine Gedichte 103. Urteil des Atheners über ionisches Wesen 104.
Die Tyrannis des Pisistratus 107. Sein Charakter 109. Sturz der Tyrannen, Kleisthenes 111. Kultur der Pisistratidenzeit 112. Plastik 113. Vasenmalerei 114. Ursprung der Tragödie 116. Theognis und Pindar 116.

Viertes Kapitel. Die religiöse Bewegung 119

1. **Die chthonischen Gottheiten** 119
Agrarische Gottheiten 119. Zwei Generationen 120. Ihre Gestaltlosigkeit 121. Entwicklung ihres Charakters 121. Kultus 122. Seelenkulte 123. Totengötter 124. Mysterien 125.

2. **Die orgiastischen Kulte** 128
Orgiasmus bei Agrarfesten und Totenklagen 128. Sein Ethos 129.
Der dionysische Kult 130. Seine Bedeutung für den Seelenglauben 132. Propheten und Sühnepriester 133.

3. **Orphiker und Pythagoreer** 134
Bedeutung der Pisistratidenzeit für die religiöse Entwicklung 134.
Orphiker 135. Seelenlehre 135. Rituelle Vorschriften 138.
Pythagoreer 139. Seelen- und Dämonenlehre 140. Ethik und Mathematik 141. Aristokratische Ideen 142.
Empedokles 143. Seelenlehre 144. Kosmologie 145.

Fünftes Kapitel. Das Zeitalter der Perserkriege 147

1. **Der Kampf gegen die Barbaren** 147
Verschiebung der geistigen Mächte 147. Sparta und Athen 148. Ethische Wirkung 148. Bedeutung für die Religion 149. Entwicklung der Persönlichkeit 150.

Seite

2. **Alte und neue Wege** 153

Äußere Politik 153. Soziale Gegensätze 155. Wirtschaftlicher Aufschwung 156. Die Stadt Athen und das städtische Leben 157.

3. **Die tragische Weltanschauung** 159

Entstehung der Tragödie 160. Die Sage 161. Reflektierende Betrachtung 162. Attische Auffassung der Sage 163. Dionysische Ekstase 164. Tragische Weltanschauung und deren Überwindung 167.

4. **Aeschylus** 169

Vorgänger 169. Leben 170. Kunstcharakter 171. Schutzflehende 173. Perser 174. Die thebanische Sage 177. Die thebanische Trilogie 179. Sieben gegen Theben 180. Prometheussage 181. Der gefesselte Prometheus 183. Der befreite Prometheus 186. Orestie 188. Agamemnon 189. Choephoren 192. Eumeniden 194.

Sechstes Kapitel. Das Zeitalter des Perikles 199

1. **Die Jonier** 199

Jonische Kultur 199. Herodot 201. Wandel des Geschicks 203. Schicksal und Götter 204. Aufklärung 206.

Naturphilosophie 207. Seelenlehre 208. Demokrits Ethik 210. Affekte und Intellekt 211. Natur oder Erziehung? 214. Maß 215.

2. **Perikles und Athen** 216

Perikles Politik 216. Seine Persönlichkeit 217. Perikleische Kultur 219.

3. **Sophokles** 221

Leben 221. Kunstcharakter 222. Aias 223. Antigone 224. König Oedipus 227. Trachinierinnen 228. Allgemeine Züge der sophokleischen Weltanschauung 229.

Elektra 233. Philoktet 234. Oedipus in Kolonus 237.

4. **Die Komödie** 240

Ursprung 240. Sizilien 243. Epicharm 245. Ethische Sprüche 246. Attische Komödie 247. Kratinus 248. Pherekrates 249.

Siebentes Kapitel. Das Zeitalter des peloponnesischen Krieges 251

1. **Die Sophisten** 251

Die Sophisten als Lehrer der Griechen 251. Ihre Persönlichkeiten 254. Subjektivismus ihrer Reflexion 256. Dialektik 261. Subjektiver Sensualismus 262. Ethische Reflexion 263. Religiöse und politische Reflexion 264. Stellung des Einzelnen zum Staat 267.

2. **Der peloponnesische Krieg** 270

Erste Periode des Krieges 270. Parteikämpfe, Alkibiades 271. Sizilische Expedition 272. Letzte Periode des Krieges 273. Ende des Parteikampfes 274. Kultur der Zeit 275.

Seite

3. **Euripides** 276

Leben 276. Kunstcharakter 278. Seine Entwicklung 279. Realistische Sagengestaltung 280. Idealisierung Athens 283. Verdüsterung des Weltbildes 284. Abwendung vom realen Leben 285. Rückkehr zur Wirklichkeit und völlige Verzweiflung 288. Letzte Werke 289. Grundzüge der euripideischen Weltanschauung 291.

4. **Aristophanes** 297

Reaktionäre Beurteilung aller Lebensgebiete 297. Subjektive Verknüpfung disparater Vorstellungen 301. Die Vögel 302.

Achtes Kapitel. Attisches Geistesleben am Ende des fünften Jahrhunderts 304

1. **Allgemeiner Charakter** 304

Bevölkerungsschichten 305. Erregteres Leben 306. Intellekt 308. Thukydides Schilderung 310. Individualismus 311. Zersetzung von Religion, Staat, Recht und Sitte 313. Nützlichkeitsreflexion 317. Machttheorie 318.

Religiöse Bewegung 319. Reaktion 320. Ihre Zersetzung 324.

2. **Der Wert des Lebens** 325

Güter des Lebens 325. Melancholische Reflexion 326. Tragische Verneinung des Lebens 327. Ungerechtigkeit des Geschicks 328.

Trost im Genuß 331. Dulde! 333. Abwendung vom Leben 335.

3. **Die Sehnsucht nach einem erneuerten Dasein** 336

Idealbilder 337. Reformpläne 338. Politische Reaktion 340. Der Einzelne sucht Halt in der Religion 340, in neuen religiösen Formen 341, in Kunst und Wissenschaft 341.

4. **Die Befreiung des Subjekts** 342

Subjektivismus, dritte Periode des griechischen Geistes 342. Vorbereitung in der Entwicklung des Intellekts 343, im Orgiasmus 344, in Tragödie, Komödie, Rhetorik 345. Schranken dieser geistigen Kräfte 346. Resultat der attischen Entwicklung 347.

Neuntes Kapitel. Sokrates und die Sokratiker 349

1. **Sokrates** 349

Äußeres Leben 350. Quellen 352. Ihre Beurteilung 356. Persönlichkeit 359. Daimonion 363. Ironie 364. Grüblerischer Zug 365. Lehrbetrieb 366. Gesprächsform 367. Erziehung zu praktischer Tüchtigkeit 370. Seelische Tugenden 372. Definitionsversuche 376. Beurteilung derselben 381.

Prozeß 384. Tod 385. Sokrates als ethisches Ideal 387.

2. **Die Kyniker** 389

Begriff der Eudämonie 389. Antisthenes 392. Allgemeine Stellung 393. Intellektualismus 394. Verneinung des Lebens 395. Be-

Seite

jahung des Leides 397. Aristokratische Gedanken 398. Politische Ideen 400. Religiöse Gedanken 403.

Umwertung aller Werte 404. Subjektivismus 406. Seine Schranken 408.

3. **Aristipp** 409

Kyrene 409. Leben Aristipps 410. Seine Theorie 411. Praktische Lebensgestaltung 415. Allgemeine Stellung 415.

4. **Euklid** 417

Schüler der Eleaten 417. Eleatismus und Sokratismus 418. Allgemeiner Charakter 419. Sonstige Sokratiker 419.

Zehntes Kapitel. Plato 421

1. **Leben und Schriften** 421

Leben 421. Allgemeine Stellung 426. Dialoge 427. Entwicklung des Schriftstellers 428.

2. **Der Sokratiker** 432

Sokratische Dialoge 432. Laches 433. Charmides 434. Euthyphro 435. Protagoras 436. Kleinere Hippias 438. Größere Hippias 438. Lysis 439. Bild des Sokrates 440.

Apologie und Krito 442. Gorgias 443.

3. **Der Mystiker** 450

Wesen der Tugend: Meno 450. Zentrale Stellung des Phaedo 452. Seelenbegriff 452. Ideenlehre 459. Unsterblichkeitsbeweise 465. Schicksale der Seele 469. Bedeutung dieses Seelenbegriffs 473.

Periode der Akademiegründung 475. Die Liebe: Phaedrus, Symposion 476. Gliederung des Seelenbegriffs 482. Tugenddefinitionen: Phaedrus, Staat IV 484. Charaktertypen: Staat VIII und IX 486.

Altersperiode 488. Das höchste Gut: Philebus 488. Naturmystik: Timaeus 489. Maß: Gesetze 492.

4. **Der Reformator** 494

Staat: Allgemeiner Charakter 495. Kritik der geltenden Werte 496. Entstehung des Staates 499. Ständische Gliederung 500. Gemeinsames Leben 501. Erziehung 504. Kunst 505. Religion 507. Herrschaft der Philosophen 508. Tugenden des Staates 509. Typen der Staatsverfassungen 510. Der Staat als Mensch im Großen 513.

Staatsmann: Das Königswissen 515. Rangfolge der Staaten 516. Timaeus und Kritias: Atlantisdichtung 517.

Gesetze: Allgemeiner Standpunkt 518. Verfassung 521. Erziehung 523. Kunst 525. Recht 526. Religion 529.

Die griechische Ethik.

Als der jüngste Sproß des griechischen Geistes ist die philosophische Ethik erwachsen. Da Religion und Wissenschaft, Dichtung und Kunst bereits eine reiche Entwicklung hinter sich hatten, trat sie zum ersten Male entscheidend hervor. Über dem politischen und geistigen Leben der ionisch-attischen Kultur dämmerte schon der Abend herauf, als die Sokratiker und neben ihnen Demokrit ihre ethischen Ideale verkündeten. Fortan aber ist die Herrschaft der Ethik unbestritten. Dichtung und Wissenschaft, alles höhere geistige Leben überhaupt ist in der hellenistischen Zeit von ethischen Ideen getragen; und schließlich muß selbst die Religion, die sich am längsten der Rivalin verschlossen hatte, ihrem Banne sich fügen. Im Bunde mit einer neuen Religion tritt die griechische Ethik ihren Siegeszug durch die Welt an. So bildet die Ethisierung des Lebens die entscheidende Grenze zwischen der hellenistischen und der vorangehenden Zeit; an dem Wendepunkte griechischen Geisteslebens tritt die Ethik hervor. Die alten, natürlich erwachsenen und gewohnheitsmäßig hingenommenen Zustände und Werte des Lebens mußten zerbrechen, ehe der Mensch es unternahm, nach bewußten, aus eigenem Willen gesetzten Zielen sein Dasein zu ordnen.

So groß konnte die Wirkung der Ethik nur sein, weil sie mehr war, als eine bloße Anweisung zum pflichtmäßigen Handeln oder eine Theorie des sittlichen Charakters. Sie bedeutet eine bestimmte Stellung zum Leben überhaupt, die erst an einem gewissen Punkte der geistigen Entwicklung erreicht wurde, fortan aber nicht mehr verloren ging. Darum tritt sie nicht selbständig und getrennt als eine besondere geistige Schöpfung neben andere hin; ihre Macht kann sich über alle Gebiete des Lebens erstrecken, und keines ist grundsätzlich von ihr ausgeschlossen. Hier die Grenze zu ziehen und aus der Fülle des Geschehenen das für die Ethik Bedeutsame auszusondern, ist

schwieriger als es scheint. Denn weit jenseits der in bewußte Urteile gefaßten, ethischen Reflexion üben ethische Werte ihren Einfluß aus. Sie durchdringen das politische Leben, sie befruchten die Phantasie der Dichter. Wollte man diese flüssigeren Gestaltungen ethischen Denkens ausscheiden, um allein das bewußt Reflektierte zu beachten, man würde nicht nur die historische Erkenntnis künstlich ärmer machen als sie ist; jene einzelnen Spitzen, in denen das Drängen der Zeit zum bewußten Ausdruck sich zusammenfaßt, würden oft wie zufällig nebeneinander treten, da ihr innerer Zusammenhang nur in jener tieferen Strömung, die sie alle trägt und hervorbringt, begründet ruht. Und vor allem kann die Tatsache, daß die Ethik eine neue Stellung zum Leben begründet, nur dadurch recht begriffen werden, daß ihre allgemeine Wirkung auf das Geistesleben erkannt wird.

Nur eine Regel erlaubt hier die Grenze weit genug zu ziehen, um nichts ethisch Wichtiges auszuschließen. Nicht umsonst trägt die Ethik ihren Namen vom Charakter des Menschen. Der Charakter, der theoretisch begriffene oder der sittlich geforderte, wird in der Tat überall den zentralen Punkt der Betrachtung bilden. Bedeutet doch jene Wendung des geistigen Lebens, die mit dem Auftreten der Ethik bezeichnet ist, eine neu erreichte Stufe in der Entwicklung des griechischen Charakters. Wo aber der Charakter in Frage kommt, sehen wir überall Wertungen in Geltung treten. Wertend ist sein eigenes Verhalten Leben und Welt gegenüber. Und wird er selbst Objekt der Betrachtung, so geschieht diese überall nach Wertprinzipien. Wo daher in Geschehen und Denken Wertbeziehungen zum Ausdruck kommen, sei es auch nur in Gefühlen, die noch nicht zur Klarheit der Reflexion durchgedrungen sind, da haben wir ethisches Gut, an dem wir nicht vorübergehen dürfen. Denn auch jene Wertungen, die wir den ethischen als selbständige gegenüberzustellen gewohnt sind, die logischen und ästhetischen, fallen dem Griechen beinahe völlig mit jenen zusammen. Daß in der Wahrheit ein ethisches Gut, und vielleicht das höchste, beschlossen liege, diesem Glauben hat er niemals entsagt. Und das Schöne ist ihm in erster Linie ein ethischer Begriff gewesen. Nur diese weite Auffassung entspricht in der Tat dem Standpunkt der Griechen. Was ihre Philosophen selbst als ethische oder praktische Disziplin von

den theoretischen schieden, umfaßte nicht nur die Lehre von der Tugend des Einzelnen. Kann sich doch der Grieche den handelnden Menschen nur innerhalb einer Gemeinschaft denken; und so ist die Lehre vom Staate der Ethik enge verbunden. Sie aber bedeutet wiederum weit mehr, als wir darunter zu verstehen geneigt sind. Alle Beziehungen, die über das Leben des Einzelnen hinaus auf das der Gesamtheit hinweisen, gehören hierher. Denn zur Verfassung des Staates rechnet der Grieche auch die allgemein im Staate geltende Sitte, ebenso wie Religion und Kultus, Kunst und Dichtung, die als öffentlich geübte tief in dem Leben der Allgemeinheit begründet sind.

Obwohl diese Geistesrichtung, die wir die ethische nennen, erst spät hervortritt, so ist sie doch von lange her vorbereitet. Sie stellt sich in Gegensatz zu allem Bisherigen und ist doch in ihren Anfängen tief in den älteren Entwicklungen verankert. Sie zieht, wie wir sehen werden, geradezu das Facit aus der gesamten, vorangehenden Entwicklung. Dadurch erhält die Ethik ihre eigentümlich zentrale Stellung im griechischen Geistesleben, daß sie alles Ältere in einer großen Synthese zusammenschließt und damit die Grundlage der künftigen Kultur schafft. Deshalb ist die Frage nach der Entstehung der griechischen Ethik von besonderer Bedeutung; nur ihre ausführliche Beantwortung kann das Wesen dieser Ethik in ihrer Stellung am Wendepunkt der Zeiten recht verstehen lehren. Nach einer doppelten Richtung aber ist diese Antwort zu suchen. Einmal muß aus der gesamten Entwicklung des griechischen Geistes gezeigt werden, wodurch gerade in jener Zeit und in der ihm eigentümlichen Form das ethische Denken hervorgetrieben wurde. Zugleich aber sind die Elemente, die als einzelne Wertungen des Lebens, von jeher unter den Griechen lebendig oder im Laufe ihrer Geschichte erwachsen, in den ethischen Systemen zusammengeflossen sind, in ihren Ursprüngen aufzudecken. Weckte doch die Entwicklung des Lebens, die schließlich in der philosophischen Ethik kulminierte, von frühe an schon Wertgefühle und -urteile, die bereits den künftigen Umschwung des Denkens überall ahnen lassen. Haben wir die Grenzen der Ethik weit gezogen, so dürfen wir das Gebiet, in dem wir ihre Ursprünge suchen wollen, nicht enger umzirken. Denn weit und tief in die verschiedensten Gebiete des Lebens hinein erstrecken sich

ihre Wurzeln. Nicht nur die Entwicklung des griechischen Charakters wird uns zu beschäftigen haben, wenn sie sich auch im Mittelpunkte der Betrachtung halten wird. In den staatlichen und sozialen Organisationen, im politischen Leben wie in den Sitten der Privaten, in den künstlerischen und wissenschaftlichen Bestrebungen, überall drücken sich Wertbeziehungen aus, die direkt oder mittelbar das ethische Denken beeinflussen sollten.

Die Entstehung der griechischen Ethik soll in diesem ersten Bande geschildert werden, der die Entwicklung bis auf Plato herabführt. Plato und neben ihm die andern Sokratiker haben zum ersten Male das ethische Denken voll entwickelt. Der Standpunkt, den sie zuerst Leben und Welt gegenüber sich errungen haben, sollte trotz aller Unterschiede im Einzelnen fortan für die Ethik maßgebend bleiben. Sie selbst aber zeigen sich noch ganz der Vergangenheit zugewandt. Die Probleme der verflossenen, ionisch-attischen Kultur beschäftigen sie und ringen sich in ihren Systemen zum letzten und höchsten Ausdruck hindurch. So vollendet sich in ihnen die ältere Entwicklung und ist doch zugleich eine neue Entwicklung begründet. Sie stehen am Angelpunkte der griechischen Geistesgeschichte.

Erstes Kapitel.

Homer.

1. Der homerische Mensch.

In einzelnen Zügen brachen die Griechen von Norden her in Hellas ein und verdrängten oder unterwarfen die dortigen Völker. Auf Felsenhügeln schufen sie starke Burgen, das umliegende Land zu beherrschen. Manches mächtige Reich mag damals gegründet sein, eines sicheren Besitzes aber erfreute sich keiner. Ein unablässiges Drängen und Schieben beherrschte noch die griechische Welt; erbittert rangen die Stämme gegeneinander. Die stolzen Burgen gingen in Flammen auf, ein neuer Herr errichtete seinen Sitz auf ihren Trümmern. Krieg heißt die Losung; als Kämpfer betritt der Grieche den Schauplatz der Geschichte. Und von Schlachten allein wissen die frühesten Teile der Ilias zu berichten[1]). Sie zuerst lassen uns einen Blick tun in das Seelenleben dieser ältesten Griechen. So reich uns ihre Kultur erscheint, so gewiß es einer langen Entwicklung bedurfte, um jene glänzenden Herrschersitze zu gründen und eine Kunst zu schaffen, die noch zu uns mit der Frische der ersten Jugend redet, es sind doch in ihrer geistigen Art ganz primitive Menschen gewesen, die hier zum ersten Male ihre Kräfte am Lichte entfalten. Komplizierte Gefühle und Willensrichtungen kennen sie noch nicht; eine Kraft nur treibt sie unablässig vorwärts: die furchtbare, nicht zu dämpfende Erregung ihres Innern.

Im Kampfe nur kann sich die Leidenschaft ganz genug tun, Kampf ist diesem Volk Lebenssache. Hier toben sie die Kräfte

---

[1]) Die zum Teil ganz primitiven Schlachtschilderungen der mittleren Gesänge sind ohne Zweifel ihrem Kerne nach älter als die Dichtung vom Zorn des Achilles im 1. Gesang. Die psychologischen und ethischen Voraussetzungen dieses Liedes sind weit komplizierter. Im folgenden sind übrigens gelegentlich auch jüngere Partien mit herangezogen.

ihrer Seele aus, ein ruhigeres Handeln vermag ihren ungestümen Durst nach Taten nicht zu befriedigen. Blitzenden Auges, hoch die Lanze schwingend schreiten die Helden zur Schlacht [1]). Rasend wüten sie in den Reihen der Feinde, wie die hochaufgeschwollenen Wasser des Stromes im Frühjahr, der die Brücken zertrümmert, die Dämme durchbricht und die Felder verwüstet [2]). Wie Löwen und Eber sich auf die Jäger werfen, so stürmen die Krieger durch die Ebene einher [3]). Wie ein Feuer im Waldtal wütet Hektor bei den Schiffen, Schaum tritt ihm vor den Mund und seine Augen glühen unter den Brauen [4]). Laut schreien die Feinde gegeneinander. Eine ganze Reihe von Wörtern für Kampf bedeuten nichts anderes als Geschrei [5]). Je furchtbarer sein Ruf erklingt, umso mehr scheuen die Feinde den Helden [6]). So donnert nicht die Woge des Meeres ans Gestade, so braust nicht die Flamme im Wald, nicht tobt so der Sturm durch die Wipfel der Eichen, wie die Heere der Troer und Achäer gegeneinander brüllen [7]). Laut jubelt der Held über seinen Sieg [8]), mit bösem Schimpfe höhnt er den Besiegten [9]), noch am toten Feinde läßt er seine Wut aus [10]). Der Kampf ist der Leidenschaft dieses Volkes die höchste Lust, »Wonne« wird er genannt [11]). Unersättlich am Getümmel ist der Held [12]). Gierig verlangt Achilles nach der Schlacht, vergißt Essen und Trinken, und denkt nur an Mord und Blut und das Wimmern der Männer [13]). Doch auch im Frieden ist der Mensch Homers von Erregungen überall völlig beherrscht. Kein ruhiger Verkehr herrscht unter den Genossen; nur heftigste Gefühle schildern die älteren Teile der Ilias. Leicht lodert der Zorn in dem Helden auf und steigert sich schnell zu sinnloser Wut. Da umdüstert sich der Sinn, die Augen glühen, in wilder Rede schleudert er seinen Haß dem Gegner ins Gesicht [14]). Ganz übermannt ihn das Gefühl, daß er im Augenblick bereit ist, alles aufzugeben und völlig die Verbindung mit den Genossen zu lösen [15]). Rasch faßt die Hand nach dem Schwerte [16]), und jeder scheut sich, den Zorn des Helden

---

[1]) Ilias 3, 342. [2]) 5, 85 ff. [3]) 5, 782 f. 16, 752 f. 20, 164 ff. [4]) 15, 605 ff., vgl. 20, 490 ff. [5]) βοή, ἀυτή, ἰαχή. [6]) 18, 219 ff. [7]) 14, 394 ff.
[8]) 21, 184 ff., 408. Das Gelächter findet sich hier wesentlich als Siegesjubel.
[9]) 13, 374 ff. 16, 745 ff. 21, 126 ff. [10]) 11, 453 ff. 22, 335 ff., 395 ff. [11]) χάρμη.
[12]) 7, 117. [13]) 19, 209 ff. [14]) Vgl. Il. 1, 101 ff. 23, 473 ff. [15]) 1, 169 ff.
[16]) 1, 190; vgl. 12, 212 f.

zu wecken [1]). Können doch nicht einmal die Götter ihren Zorn bezähmen [2]).

Den wilden Erregungen folgen tiefste Depressionen. Die gleichen Helden, die eben noch ungestüm vordringen, werden plötzlich vom Schrecken gepackt, das Herz im Busen erstarrt, die Kniee lösen sich und ein Zittern befällt ihren Leib [3]). Rasch eilen sie, die mutig vorgesprungen waren, zurück, um sich in der Schar ihrer Leute zu bergen [4]). Noch stärker ergreift die Mannen ein jäher Schrecken; da ihr Vorkämpfer gefallen, zittern sie hierhin und dorthin [5]). Beim Anblick eines mächtigen Helden unter den Feinden, fällt ihnen das Herz neben die Füße [6]). Dem Feigen nun gar, wenn er im Hinterhalte liegt, klappern die Zähne, er kann nicht ruhig sitzen, sein Herz schlägt mächtig im Busen und seine Farbe wechselt fortwährend [7]). Plötzliche Mutlosigkeit übermannt die Menschen. Kaum hat Agamemnon, um die Griechen zu versuchen, von der Heimkehr geredet, da rennen sofort alle zu den Schiffen hinunter und ziehen sie, nach der Heimat rufend, ins Meer [8]). Und neben dem Jubel des Siegers erklingt der Jammer des Unterliegenden. Als Patroklus das Geschrei der fliehenden Danaer hört, da schlägt er sich jammernd auf die Schenkel [9]), unter lauten Tränen bringt er dem Achilles die Kunde [10]). Furchtbar packt der Schmerz diese Menschen, hilflos sind sie jedem Leide dahingegeben. Bei der Kunde vom Tode des Freundes legt sich eine schwarze Wolke des Kummers über Achilles, mit beiden Händen ergreift er den Staub, streut ihn sich aufs Haupt und beschmiert sich das Antlitz, sein ganzes Kleid wird mit Asche bedeckt. Er wirft sich auf den Boden und rauft sich die Haare, gewaltsam muß er gehalten werden, daß er sich kein Leids tut; laut schreit er auf, daß ihn die Mutter in der Tiefe des Meeres hört [11]). Noch am nächsten Morgen liegt er weinend auf der Leiche des Freundes [12]). Bei Hektors Tode ertönt Geschrei und Jammer in ganz Troja, als ob die Stadt schon in Flammen stünde, Hekabe reißt sich die Haare aus und Priamus wälzt sich im Staube [13]). Tagelang mag der greise

[1]) 11, 649 ff.; vgl. 24, 560. [2]) 4, 24 = 8, 461. [3]) 4, 148 ff. 8, 77. 11, 254. 544 ff. 15, 436. [4]) 3, 30 ff. 11, 354. [5]) 11, 745. 14, 506. [6]) 15, 280; vgl. 17, 722 ff. 18, 228 f. [7]) 13, 279 ff. [8]) 2, 142 ff. [9]) 15, 397. [10]) 16, 3. [11]) 18, 22 ff. [12]) 19, 4 f. [13]) 22, 405 ff.

Vater aus Schmerz nicht schlafen, noch essen und trinken, sondern liegt jammernd im Hofe seines Palastes auf der Erde[1]).

Gewaltige Gegensätze beherrschen die Seele des homerischen Menschen, unzähmbare Leidenschaft ist der Grundnerv seines Wesens[2]). Noch verzehrt sich, da ein größerer Reichtum des Lebens dem Menschen kaum zu Gebote steht, dies leidenschaftliche Wollen in sich selbst, greift mehr zerstörend als schaffend um sich. Doch diese Leidenschaft, die nie mehr den Griechen verloren gehen sollte, hat sie schöpferisch das Leben gestalten lassen und sie emporgeführt zu den höchsten Stufen der Kultur. Und schon in dieser frühesten Zeit haben sie eine erste, glänzende Epoche der Kultur erlebt, in deren Denkmalen wir noch das brausende Leben empfinden, das sie geschaffen. Stolze Herrschersitze gründen sie auf felsigen Hügeln. Wohl ist das Schloß von mächtigen Mauern umgeben, denn Krieg ist an der Tagesordnung. Drinnen aber öffnet sich der Palast des Königs mit breiten Türen auf weite Höfe. Hier lebt ein Geschlecht, das sich nicht abzuschließen vermag; der Drang in ihnen braucht Platz, um im Verkehr mit andern nach außen sich darzustellen und zu betätigen. Ein prunkendes Leben führen die Herrscher, noch ihre Leichen strotzen von Gold. Die bildlichen Darstellungen dieser Zeit, wie sie uns in großer, künstlerischer Vollendung auf Bechern, Dolchklingen und Ringen erhalten sind, zeigen den gleichen Charakter. Kampfszenen sind am beliebtesten, daneben auch Jagdbilder. Alle Figuren, Menschen wie Tiere, sind in leidenschaftlicher Bewegung dargestellt, die mächtige Erregung, die in diesen Bildwerken zittert, gibt der Kunst sofort ihr charakteristisches Gepräge.

Kulturschaffend blieb diese Leidenschaft fortan. Erzeugte sie doch in dem Einzelnen jenen unbändigen Drang, sich hervorzutun, nicht in der Reihe der Genossen zu bleiben, sondern durch machtvolle Betätigung seiner Kräfte die staunende Bewunderung zu erregen. Weit seinen Mannen vorausstürmend wirft sich der Vorkämpfer auf den Feind. In genialer Fortentwicklung der vorhandenen Mittel schafft er sich aus dem Wurfspeer die Stoßlanze, und aus ihr das

---

[1]) 24, 637 ff.

[2]) Die »homerische Psychologie« (Buchholz, homerische Realien III 2. 1885 S. 1 ff.) ist in erster Linie eine Psychologie der Affekte.

Schwert, das ihm erlaubt, den Angriff dicht an den Feind heranzutragen, um im Nahkampfe Mann gegen Mann um die Ehre des Sieges zu ringen [1]). Ruhm sich zu erwerben, bei Mit- und Nachwelt, das gilt dem Krieger als das eigentliche Motiv seines Tuns. Immer der erste zu sein und vorzustreben den andern, lautet die Mahnung des Vaters an den ausziehenden Sohn [2]). Das Grabmal des gefallenen Helden verkündet noch den Ruhm des Siegers [3]), doch auch der Besiegte will wenigstens rühmlich fallen [4]). Seinem Geschlechte will der Held Ehre machen [5]). An den Ehrgeiz wendet sich, wer seine Leute zum Kampfe ermuntern will [6]).

Aus einer einförmigen Gebirgslandschaft, die nur von einzelnen, großen Ebenen unterbrochen ist, zogen die Griechen nach Süden. Hier fanden sie ein Land von wundersamer Mannigfaltigkeit; jedes Tal bot einen neuen Anblick, jede Küste eine reiche und immer wechselnde Gliederung. Das alte Kulturvolk der Phönizier hatte hier seine Niederlassungen, in ihren Schiffen brachten sie weit übers Meer reiche Schmucksachen und künstliche Geräte und Waffen. Von ihnen lernten die Griechen Schiffe zu bauen; und wagten sich bald selber hinaus auf das Meer, wo jedes Ufer bereits den Blick zur nächsten Insel öffnete, daß sie unwiderstehlich vorwärts gezogen wurden von Insel zu Insel bis hinüber zur Küste Kleinasiens, die mit ihren weit vorgestreckten Landzungen und breiten Flußmündungen in die unendliche Gliederung dieser Inselwelt natürlich sich einordnet. So haben sie die Phönizier aus diesen Gegenden verdrängt und sich selbst zu Herren der Inseln und Küsten des ägäischen Meeres gemacht. Eine Fülle neuer Eindrücke strömte den Eroberern zu. Die mächtige Erregung ihres Innern ließ sie nie sich zur Ruhe setzen, nach Neuem schauten sie von jedem Errungenen aus; jeder Eindruck wurde so lebhaft ergriffen und empfing alsbald eine solche Gefühlsstärke, daß sie nicht ruhten, bis sie ihn ganz sich zu eigen gemacht hatten. Aus ihrer Leidenschaft wächst so natürlich die reichere Entwicklung ihres Intellektes hervor. Die Erweiterung des

---

[1]) Über die Entwicklung der Waffen vgl. Ed. Meyer, Geschichte des Altertums II S. 170 f. Verachtung des Fernkampfes Il. 13, 262 ff. (vgl. 5, 192 ff.).

[2]) 6, 208 = 11, 784. [3]) 7, 87 ff. [4]) 15, 511 ff. 22, 304; in der Odyssee öfter. [5]) 6, 209. 12, 310 ff. [6]) 5, 529 ff. 7, 96 ff.

Bewußtseins durch eine größere Erfahrung ist hier überall das erste. Anfangs sind es die Greise, die auf ihr langes Leben zurückblickend, von mancher Erfahrung zu reden wissen. Nur allzu gern ergeht sich Nestor in ausführlichen Erinnerungen seiner früheren Erlebnisse [1]. Bald aber tritt neben sie der Vielgereiste, der manche Städte und Länder sah. Sein Intellekt ist weit und frei geworden, daß er eine Fülle von Erlebnissen in seinem Gedächtnis bewahrt und seine Hörer damit zu unterhalten weiß. Denn der Sinn des Mannes, der viele Länder gesehen hat, schweift in der Erinnerung umher: hier bin ich gewesen und dort, und er denkt an vielerlei [2]. Vieles wissend bedeutet geradezu klug [3].

Wer über ein reicheres Wissen gebietet, dem wird auch bei dem augenblicklichen Eindruck eine größere Mannigfaltigkeit von Ideenverbindungen zuströmen, daß er über den Einzeleindruck hinaus dessen Bedingungen und Folgen zu überschauen vermag. Der Affekt verengt die Grenzen des Bewußtseins, er erblickt nur sein Ziel und vermag keinen Gedanken zu fassen, der nicht in unmittelbarer Beziehung zu ihm selber steht. Die reichere Erfahrung läßt ein solch dumpfes Drängen der Affekte nicht mehr aufkommen, sie ermöglicht es, auch entferntere Vorstellungen affektfrei zu überblicken und miteinander in Beziehung zu setzen [4]. Vorwärts und rückwärts zu sehen ist das Zeichen des Klugen [5]. Er hat das Vergangene sich gemerkt und zieht daraus Schlüsse für das Künftige. Darum ist er der natürliche Berater im Kriege und allen Notlagen; so Nestor, der Greis, bei dem die Natur die Macht der Affekte schon geschwächt hat, doch auch Odysseus, oder auf Seiten der Troer Polydamas [6]. Die Deutung der Zeichen von den Göttern gehört auch hierher. Für diese Zeit mythologischen Denkens liegt zwischen den realen Verhältnissen der

[1]) Als Älterer mehr zu wissen, rühmt sich sogar Poseidon gegenüber Apollo Il. 21, 440; vgl. Od. 2, 16).

[2]) Il. 15, 80 ff.

[3]) Od. 9, 281. »Altes und Vieles wissend« Od. 2, 188. 7, 157. 24, 51.

[4]) Daher werden so oft Tapfere und Kluge einander gegenübergestellt, als ob ihre Eigenschaften einander ausschlössen (Il. 13, 730 ff. 18, 105 f. 19, 217 f.). An andern, zumeist jüngeren Stellen wird freilich dem Edlen jede gute Eigenschaft, Tapferkeit wie Klugheit, zugeschrieben (z. B. Od. 4, 211. 11, 510 ff. 16, 242).

[5]) Il. 1, 343. 3, 109 f. 18, 250. Od. 24, 452.

[6]) Il. 12, 60 ff. 13, 725 ff.

Wirklichkeit und den übernatürlichen Eingriffen der Götter noch kaum eine Grenze. Und so erscheinen die Wahrsagungen eines Kalchas ganz einfach als kluge Ratschläge, die sich auf eine reichere Erfahrung in diesem Gebiete gründen [1]). Wer klug ist, versteht auch zn reden; daß Klugheit und Redegabe eigentlich identisch sind, ist besonders charakteristisch [2]). Jeder Bewußtseinsinhalt drängt bei diesem leidenschaftlichen Volke sofort zur Äußerung, der Affekt zum Geschrei, das ruhige Denken zum Reden [3]). Weiß der Kluge mit weiser Rede den andern zu raten, erst recht versteht er sich selbst in allen Lagen zu helfen. Er ist der Vielgewandte, der sich jeder Situation anzupassen versteht; er kann die Menschen behandeln, so daß er zugleich der Höfliche ist, der klug den andern schmeichelt, um sie zu seinem Sinne zu wenden. Er steckt voller Listen und Anschläge. Eine Lust am Truge durchzieht die jüngeren Partien des Homer. Diese verschlagene Klugheit ist etwas Neues, das man bewundert. Odysseus Listen und Lügengeschichten sind allbekannt. Doch auch Penelope überlistet die Freier [4]) und Menelaus erinnert sich gern der Schlauheit seiner Gemahlin [5]). Selbst von dem Göttervater Zeus weiß der Sänger in einem übermütigen Stück zu berichten, wie ihm seine Gemahlin, die listensinnende Hera, den Sinn berückt [6]). Durch Diebsinn und Meineide kann einer sich ebenso rühmlich bekannt machen, wie durch tapfere Taten [7]).

Die Entwicklung des Intellekts hat eine Umwertung aller Werte zur Folge. Ursprünglich war der wilde Kampfesdrang höchste Ehre dem Krieger; an der Kraft seiner Leidenschaft wurde vor allem seine

---

[1]) Auch Polydamas deutet gelegentlich göttliche Zeichen Il. 12, 210 ff.

[2]) Vgl. Od. 7, 157. 16, 398 f. Buchholz, Homerische Realien III 2, S. 139 ff.

[3]) Sehr interessant ist Il. 3, 212 ff. die Unterscheidung des mehr unruhigen raschen Redners, der nicht viele Worte macht, und des ruhigen, der anfangs fast töricht scheint, dem dann aber die Worte wie winterliches Schneegestöber hervordringen. So erwächst der Intellekt nur allmählich aus der mehr affektiven Vorstellungsverbindung. Das zeigt deutlich auch die Entwicklung des Begriffs der »Erwägung« (μερμηρίζειν) zwischen verschiedenen Vorstellungen. Zunächst ist das einfach ein Hin- und Herwogen des Gefühls (Il. 1, 189; vgl. 21, 551), erst allmählich treten die das Gefühl bestimmenden Vorstellungen klarer heraus, wenn auch die Gefühlskontraste noch durchaus für die Richtung der Erwägung maßgebend bleiben (Il. 22, 99 ff., Od. 10, 50. 20, 10), bis die Erwägung zu einer wesentlich gefühlsfreien, verstandesmäßigen wird (Od. 4, 117. 6, 141).

[4]) Od. 2, 85 ff. [5]) Od. 4, 274 ff. [6]) Il. 14, 159 ff. [7]) Od. 19, 395 f.

Tüchtigkeit, seine Arete, gemessen. Je reicher aber die Intelligenz sich ausbildete, umso mehr erschien diese elementare Wildheit als veraltet und roh [1]). Überall, wo wir Tapferkeit und Klugheit einander entgegengesetzt finden, wird die letztere höher gewertet [2]). Sie setzt sich in einen deutlichen Gegensatz gegen die dumpfen Leidenschaften der älteren Zeit. Diese Antithese des Intellekts gegen die Affekte beherrscht recht eigentlich die homerische Ethik, soweit sie unmittelbar im Leben sich ausspricht. Der Affekt verengt die Grenzen des Bewußtseins; der Verstand strebt ins Weite und zieht neue Vorstellungen, die dem Affekte fremd sind, heran. Die ruhige Klugheit des Vielerfahrenen sucht daher den Leidenschaftlichen auf den rechten Weg zurückzubringen, indem sie ihn auf die übeln Folgen seines blinden Tuns aufmerksam macht. So tritt Nestor zwischen die zürnenden Helden, Agamemon und Achilles, und will ihre Leidenschaften bannen: Priamus und die Troer würden sich wohl über ihren Hader freuen [3]). Ähnlich suchen Odysseus und der greise Phönix den Zorn des Achilles zu brechen; in langen Reden malen sie das Unheil aus, das jetzt und künftig daraus entstehen wird [4]). So soll Patroklus dem Achilles zur Seite stehen, um seine Leidenschaft durch Zureden zu besänftigen [5]). Mitten in der Schlacht tritt Polydamas zu dem wild vordringenden Hektor, um ihn auf drohende Gefahren aufmerksam zu machen [6]). Auch gegen den allzu großen Jammer wendet sich die Reflexion: es kommt ja doch nichts dabei heraus [7]). Doch nicht allein rationelle Erwägung soll die Flamme der Affekte darniederschlagen. Die ruhige und klare Rede übt an sich schon eine besänftigende Wirkung aus, und sie tut es um so mehr, je besser der vielgewandte Mann es versteht, allerlei lustvolle Vorstellungen, auch wenn sie mit der Sache selbst in keinem Zusammenhang stehen, in dem leidenschaftlichen Gemüte zu erregen [8]). Darum gleicht die Rede der Süße des Honigs oder dem zarten Gesange der Baumgrillen [9]). So wird die Leidenschaft stets beurteilt

---

[1]) Il. 1, 177 = 5, 891. 13, 633 ff.

[2]) Die Verachtung des Schwatzens vom Standpunkt des kriegerischen Helden nur vereinzelt Il. 2, 337 (im Munde des Nestor).

[3]) Il. 1, 247 ff. [4]) Il. 9, 225 ff., 432 ff. [5]) Il. 11, 786 ff. [6]) Il. 12, 60 ff., 210 ff. [7]) Il, 24, 524 u. ö. Od. 10, 202. [8]) Beispiele dafür in den bisher zitierten Reden öfter, sonst z. B. Od. 8, 396 ff. [9]) Il. 1, 249. 3, 151 f.

vom Standpunkte des Intellekts, sie sieht das nicht, was der Kluge weiß. Ihm erscheint sie daher als Torheit. Hier liegt die Wurzel für diesen eigenartigen Intellektualismus, der die Affekte nicht als eine besondere psychische Kraft, sondern als einen Mangel des Intellekts auffassen läßt. Ein Tor ist nicht nur, wer — im Gegensatz zum Vielerfahrenen — noch nichts erlebt hat [1]), es ist im besonderen der Leidenschaftliche, dessen Affekt ihm das helle Bewußtsein verdunkelt [2]). Sehr charakteristisch für eine Zeit, welche die Grenzen des menschlichen Bewußtseins noch nicht kennt, und der Empirisches und Mythologisches ohne deutliche Grenze ineinander fließt, ist der Gebrauch der Bezeichnung Tor für den, dem sein künftiges Schicksal unbekannt ist. Er weiß nicht, daß der Tod ihm unmittelbar bevorsteht, den er in seinem leidenschaftlichen Wollen selbst herbeiführen hilft [3]).

Aus diesen Gedankenkreisen erwächst der Begriff, der fortan im ethischen Denken der Griechen eine der wichtigsten Rollen spielen sollte, der Begriff der Hybris. Homer kennt für ihn selbst, wie für seine unmittelbaren Vorstufen noch eine ganze Reihe Wörter [4]). An ihnen können wir den Inhalt dieses Begriffs gleich von vornherein sicher umgrenzen und seine Entwicklung schon bei Homer verfolgen. Am deutlichsten ist beides vielleicht in dem Worte hochgemut [5]) gegeben. Es bezeichnet einfach einen Überschwang im Thymos, in der Leidenschaft. Rühmend werden die Helden im Schlachtengetümmel so genannt [6]). Deutlicher tritt die tadelnde Bedeutung des Übermutes schon hervor, wenn die Genossen der Freier, die ihnen beim Hinterhalt gegen Telemach behilflich sind, so heißen [7]), und zumal wenn es für das frevlerische Volk der Giganten gebraucht wird [8]). Den Inhalt des Begriffs macht also einfach jene ungebändigte Leidenschaft aus, nur schlägt ihre Wertung mit der Zeit aus Lust in Unlust um. Und die gleiche Entwicklung läßt sich an den

[1]) z. B. Od. 1, 297. [2]) Il. 24, 201. Od. 21, 85. [3]) Il. 16, 46. Od. 1, 8; vgl. 14, 178.

[4]) ὑπέρβιος, ὑπερηνορέων, ὑπερηφανέων, ὑπέρθυμος, ὑπερκύδας, ὑπερμενέων, ὑπερμενής, ὑπέροπλος, ὑπερφίαλος, dazu auch ὑβριστής.

[5]) ὑπέρθυμος.

[6]) Il. 5, 376. 15, 135. 20, 88, 333. Einfach rühmend Od. 3, 448.

[7]) Od. 4, 784. [8]) Od. 7, 59.

meisten, hierher gehörigen Wörtern verfolgen [1]). Gelegentlich erhält der Begriff auch die Bedeutung: über seine Macht hinaus [2]), da der Affekt die Grenzen seiner Kräfte nicht kennt. Damit tritt auch er in engste Verbindung zu dem der Torheit [3]). Das Wort Hybris selbst wird im Homer nur mehr im tadelnden Sinne verwandt und bezeichnet deutlich die besinnungslose Hingabe an seine Affekte und Begierden [4]). Häufig wird es mit der Gewalttätigkeit zusammen genannt [5]), in Gegensatz steht es zur Eunomie, dem Wohlverhalten gemäß der Sitte [6]). Als das meist gebrauchte Wort aber erfährt es eine rasche Abschwächung der Bedeutung, bis zum bloßen Mutwillen ist sie gelegentlich verblaßt [7]). So erkennen wir hier die gleiche Umwertung der alten Werte. Der mächtige Drang der Leidenschaft, ursprünglich die eigentliche Tugend des Mannes, ist zu etwas Bösem geworden. Wohl wirkt auch hierzu die Entwicklung des Intellektes mit; weil sie blind macht und ihren Träger selbst ins Unglück stürzt, weckt die Leidenschaft jetzt eine Regung der Unlust. Doch wichtiger noch ist eine andre Bedingung. Die Zeiten werden allmählich ruhiger, die fortgesetzten Kriege hören auf, die Stämme kommen zu größerer Seßhaftigkeit. In der jetzt friedlicheren Welt kann sich der wilde Drang nicht mehr so ungehemmt austoben. Er stößt überall auf Hemmnisse und stört die ruhigeren Sitten, die sich, nicht zuletzt durch die Entwicklung des Intellektes gefördert, gebildet haben. So wird das Schreckliche und Verheerende der ungezügelten Leidenschaft lebhafter empfunden, denn zuvor, als der Strom der Affekte noch ein weites und freies Feld vor sich hatte. Damit entsteht der Begriff des Übermutes. Sein Inhalt hat sich nicht gewandelt; er bezeichnet noch immer jenen Überschwang der Affekte. Nur seine Gefühlsbetonung ist in ihr Gegenteil umgeschlagen.

---

[1]) ὑπέρβιος vom Kampfesmut Il. 18, 262; frech Od. 12, 379. 16, 315. ὑπερκύδας hat sich ganz seine rühmende Bedeutung bewahrt. ὑπερμενής rühmend Il. 8, 236. 17, 362; tadelnd Od. 19, 62. ὑπερφίαλος fast nur tadelnd, doch auch vom Helden rühmend, Il. 5, 881. Daß auch ὑπερηνορέων ursprünglich nicht tadelnd gemeint war, darauf deutet vielleicht die Verbindung mit κακῶς Od. 2, 266. Selbst ἀγήνωρ nimmt gelegentlich an diesem Bedeutungswandel teil Il. 9, 699. 21, 443.

[2]) ὑπέροπλον Il. 15, 185. [3]) Il. 17, 170 f.

[4]) Od. 14, 262. Auf eine ursprünglich andere Gefühlsbetonung könnte Od. 1, 368 die Verbindung mit ὑπέρβιον deuten, wo ὕβρις allein den Tadel vielleicht noch nicht deutlich genug ausdrückte.

[5]) Od. 1, 368. 15, 329. [6]) Od. 17, 487. [7]) Od. 4, 627.

All diese Bedingungen haben einen jüngeren Typus des homerischen Menschen erzeugt, der zu dem alten, wilden Krieger in einen deutlichen Gegensatz tritt. Die maßlose Leidenschaft in ihren furchtbaren Kontrasten hat einem zwar noch immer lebhaft erregten Wesen Platz gemacht, das aber doch den Drang des Innern mehr in kleiner Münze auszugeben versteht. Den einzelnen, tief und mächtig auf- und niedergehenden Wogen folgen jetzt raschere, leichter nur die Oberfläche aufrührende Wellen. Die Erweiterung des Bewußtseins mußte an sich auflösend auf den dumpfen Affekt wirken. Eine reichere Mannigfaltigkeit von Objekten, die sein Interesse erregen, stehen dem Intellekte jetzt zu Gebote; rascher eilt er von einem zum andern, um jedes eilig sich zu erraffen und es bald wieder fahren zu lassen, wenn neue Ziele ihm winken. Dies unruhig-hastige Wesen des späteren Joniers, der alles angreifen und gestalten möchte, alles wissen und beurteilen will, entsteht schon hier. Der Affekt, früher blind auf ein Ziel losstürmend, löst sich auf in der Mannigfaltigkeit des Gedankens. Die ruhigeren Zustände der späteren Zeit, zum Teil wohl schon eine Folge dieser Schwächung der Affekte, mußten diese Entwicklung weiter begünstigen. Enger wohnten jetzt die Menschen beieinander, fester umschlangen sie die Bande sozialer Gebilde. Nicht mehr sah jeder freie Bahn für seine Leidenschaft vor sich. Gab er sich ihr hin, so weckte er eine heftige Gegenwirkung in seiner Umgebung. So wurde der Einzelne in seinem ungestümen Drange fester unter das Joch der Gesamtheit gezwungen. Ein reicheres Leben erwuchs, das nicht seinen einzig wertvollen Inhalt mehr im Kriege sah; weitere Ziele steckte sich auch der Einzelne, die er nicht in einer augenblicklichen Aufwallung zu ergreifen vermochte, sondern ruhiger, mit festerer Überlegung ins Auge fassen mußte. Schon die Seefahrt, die den Krieg abzulösen begann, zwang zu solch gesammelterem Wesen.

Solch eine Gemütsart schildern die späteren homerischen Gesänge. Die anschaulichen Bilder kriegerischer Leidenschaft weichen stereotypen Formeln oder verschwinden ganz. Die kleineren Erregungen der neuen Zeit machen sich in einer lebhaften Geselligkeit Luft, beim Mahle, unter Gesang und Tanz strömen sie aus. Diese unablässig lebendige Bewegung trägt die homerischen Gedichte, wie wir sie lesen. Weichere Gefühle wagen sich erst jetzt empor. Der

Schmerz hat seine alte Wildheit abgelegt, wenn er auch noch immer leicht und unwiderstehlich die Menschen ergreift. Jedes Mißgeschick, ja nur die Erinnerung daran, lockt ihnen die Tränen hervor [1]; aber allzu heftige Trauer sucht man den Blicken der andern zu verbergen [2]. Auch die plötzliche Freude gibt sich oft in Tränen kund [3]. Freundlichkeit und Sanftmut werden jetzt an den Helden gerühmt [4]. Selbst die furchtbare Härte des Achilles schmilzt endlich im sanften Mitleid dahin [5]; das ist eine Entwicklung des ganzen Volkes, das sein Bild in der Seele trug. Weiter hinaus erstrecken sich die Gedanken der Menschen, so erhalten auch ihre Gefühle eine dauerndere Gestalt. Lang anhaltende Stimmungen, dem alten Helden, den seine Leidenschaft stets in neue Bahnen riß, völlig fremd, treten erst jetzt auf. Und wo früher der Mensch rasch zugriff, um seinem Drange genugzutun, da entfernt das reicher und komplizierter gewordene Leben ihn weiter von dem Ziel seiner Wünsche, das er doch ganz schon mit seiner Empfindung umfaßt. So ist die Sehnsucht ein Grundton des Lebens dieser Zeit. Von dem Heimweh des Dulders, der nur noch einmal den Rauch der Heimat erblicken will, um dann zu sterben, von der Treue der Gattin, die Jahre hindurch dem fernen Geliebten entgegenharrt, erzählen uns die jüngeren Gedichte. Ist die Ilias das Lied von der wilden Leidenschaft, so ist die Odyssee ein Lied der Sehnsucht geworden.

Glücklicher wurden die Menschen damit nicht. Die ursprünglich heitere Stimmung hat manche Trübung erfahren, und mancher Wert ist dem Leben verloren gegangen. Auch diese Entwicklung geht der des Intellektes parallel. In der ältesten Zeit gibt es nur eine bewußte Freude, den Kampf, die Schlachtenwonne. Kriegsliebend heißen die Männer [6]. Die hohe Erregung der Leidenschaft, die sich frei nach außen Bahn bricht, wird unmittelbar als Lust empfunden. Der Schmerz tritt deutlicher nur in jenen Depressionsgefühlen hervor, die in Niederlage und Unglück den Menschen mit furchtbarer Gewalt ergreifen. Anders in der späteren, friedlicheren Epoche. Das freie Ausströmen der Affekte freilich gilt

[1]) In der Odyssee sehr oft, z. B. 4, 183, 716. 5, 82, 152. 10, 497. 11, 5. 13, 198.
[2]) Od. 8, 83 ff. [3]) Od. 10, 398, 415. 21, 223. 23, 33. [4]) z. B. Il. 17, 204, 19, 300. 24, 767. Od. 2, 47. 11, 203. 14, 139 ff. [5]) Il. 24, 507 ff. [6]) Il. 16, 65. 17, 224.

noch immer als lustvoll. In den Wettkämpfen hat sich ein harmloseres Abbild der alten, wilden Kriege erhalten; mit welcher Wonne sich jeder daran beteiligt, zeigen die Leichenspiele des Patroklus im 23. Buche der Ilias [1]). Vor allem aber nennt der jüngere Dichter, wenn er die Summe eines glücklichen Daseins bezeichnen will, die Freuden des Mahles bei Gesang und Tanz [2]). Groß ist die Freude am Erzählen und am Hören von Geschichten; jedermann in der Odyssee berichtet gern aus seinem Leben und findet leicht willige Hörer [3]). In der Erzählung denkt man selbst an vergangene Leiden gerne zurück [4]). Neue Geschichten machen das größte Vergnügen [5]). Einen höheren Schwung nehmen diese Gefühle bei großen Festen. Nichts Schöneres kann man sich denken, als wenn ein ganzes Volk in fröhlichem Behagen beim Mahle sitzt und dem Sänger zuhört, wenn die Tische voll Brot und Fleisch sind und der Schenk den Wein in Bechern verteilt [6]). Ernte- und Hochzeitsfeste schildern die Darstellungen auf dem Schild des Achilles [7]). Hier mochte der Einzelne Gelegenheit finden, seine eigene Persönlichkeit darzustellen und jene Bewunderung zu finden, ohne die der Grieche nicht zu leben vermochte.

Je reicher aber das Bewußtsein sich entwickelte, um so schwerer wurde dem Menschen das freie Abfließen der Affekte, in dem sein Glück gegründet war. Die Depressionen, die der hochaufwogenden Erregung nur um so heftiger folgten, sah sein hellerer Blick jetzt schon aus der augenblicklichen Leidenschaft hervorwachsen; ihr Leid empfand er schon im voraus, daß ihm das Glück der Leidenschaft verleidet wurde. Jetzt heißt der Krieg nicht mehr Wonne; tränenreich wird er genannt [8]), er ist Mühe und Jammer [9]). An den Leiden des Krieges haftet der Gedanke. Der Jammer der eroberten Stadt wird geschildert, wie die Männer erschlagen, Frauen und Kinder davongeschleppt werden und das Feuer die Häuser verzehrt [10]). Will Homer die Summe der Leiden aufzählen, so nennt er neben dem Kriege

---

[1]) vgl. Od. 8, 131. [2]) Od. 1, 369 f. 4, 15 ff. 14, 193 ff. 17, 605 f. 18, 304 f. [3]) 4, 239, 597. 8, 90 f. 11, 375 f. [4]) 15, 400 f. [5]) 1, 351 f. 12, 452 f. [6]) 9, 5 ff. [7]) Il. 18, 491 ff, 550 ff. [8]) Il. 3, 112. 5, 737. [9]) Il. 13, 2.

[10]) Il. 9, 591 ff.; vgl. Od. 3, 103 ff. Vgl. die jammernde Frau auf einem spätmykenischen Gefäße bei Schuchhardt, Schliemanns Ausgrabungen 2. Aufl. 1891 Fig. 300 zu S. 326.

die Seefahrt [1]). Nichts schüttelt selbst den stärksten Mann so zusammen wie das Meer [2]), und nicht einmal der Gott geht gern über seine Flut [3]). Hier trägt kein Affekt den Menschen über die deprimierenden Gefühle hinaus, eine dumpfe Sorge vor der Zukunft ist von Anfang an die Stimmung des griechischen Seefahrers. Der Gedanke an den eigenen Tod weckt die Unlust im Kriege wie auf dem Meere; auch er tritt erst allmählich, als ein Neues, hervor. Ursprünglich schien der Tod kaum zu einem unglücklichen Geschick zu führen, empfing doch die Seele von den Überlebenden hohe Ehren. Doch diese, anfangs sicher höchst wichtigen Leichenehren traten in den Wanderzeiten zurück. In dem Drängen der Stämme wurde der Grabhügel des Toten bald verlassen, er selbst ging seiner Opfer verlustig. So wurde es Sitte, die Leiche zu verbrennen; damit war der Tote entfernt, und leicht vergessen ihn die Lebenden in der wilden Hast ihrer Tage. Zu einem fernen, dunkeln Totenreich gelangt die Seele und führt dort ein schattenhaftes, machtloses Dasein ohne Besinnung und ohne Wollen. Jede Kraft des Geistes ist ihr entwandt. Alle Freude des Griechen, das kraftvolle Auswirken der Persönlichkeit im Lichte des Tages, ist so den Toten geraubt. Je weiter sein Blick zu schauen vermochte, um so quälender mußte dem Menschen die Erwartung des eigenen Todes vor der Seele stehen [4]). Die elenden Sterblichen heißen jetzt die Menschen, elend, weil sterblich [5]); wie die Blätter des Waldes sind ihre Geschlechter [6]). So erhebt der Gedanke des Todes sein ernstes Haupt und wirft seinen Schatten über das ganze Leben. Wohl erhält sich die unmittelbare Freude am Leben, aber sie verliert ihre Selbstverständlichkeit und wird bewußter. Am Schmerz des Todes lernen die Menschen das Leben lieben; ein Toter verkündet diese Lehre. Als König der Schatten sehnt sich Achilles nach dem Leben, und wäre es nur als Tagelöhner bei einem armen Manne [7]). Wem so die Reflexion die Augen ge-

[1]) Od. 8, 183. 10, 458 f. 13, 91. 17, 285. Freude an ihr ganz vereinzelt, Od. 14, 224.

[2]) Od. 8, 138 f.

[3]) Od. 5, 100; vgl. noch 5, 174 f. 15, 343. 17, 286 ff. 20, 195 f.

[4]) vgl. Il. 1, 415 ff. 16, 856 f. = 22, 362 f. 23, 75 ff. Od. 3, 230 ff.

[5]) δειλοὶ βροτοί Il. 22, 76. 24, 525. Od. 11, 19.

[6]) Il. 6, 146 ff. 21, 463 ff.; vgl. 12, 326 f. Od. 18, 130.

[7]) Od. 11, 489 ff.; vgl. Il. 9, 401 ff.

öffnet hat, er kann sich das Glück des Lebens nicht erhalten. Der überall drohende Todesgedanke taucht alles Leben in eine düstere Melancholie, voller Leiden läßt die Reflexion das Dasein erscheinen. Von einer weichen Stimmung des Schmerzes sind alle jüngeren Partien der homerischen Gesänge getragen, die sie eigenartig von den älteren mit ihrer wilden Kampfesfreude abhebt; so Hektors Abschied von Andromache, so Priamus Gang zu Achilles, dem er die Hände küßt, die ihm so viele Söhne erschlugen [1]). Und die Odyssee erscheint als ein großes Lied des Leides. All jene Schicksale des Odysseus, phantastische Märchenerzählungen, sind ihrem Inhalte nach vielleicht das Primitivste im ganzen Homer. Wo aber der Primitive die Lust am Hören der Abenteuer unmittelbar auf den Helden überträgt, der sie erlebt, sind sie hier in eine hoch ausgebildete Stimmung des Leidens getaucht. Betrübten Herzens ziehen die Seefahrer von Abenteuer zu Abenteuer, weinend nehmen sie jedes Mißgeschick auf. Nichts ist jammervoller als der Mensch, der Glaube mochte jetzt wohl entstehen [2]). Und wie die Freude am Leben an der Furcht des Todes erwuchs, so wecken die Schmerzen des Daseins die Sehnsucht nach dem Tode [3]).

Mit der gesteigerten Empfindlichkeit für Schmerzen wächst das Verlangen nach Glück. Das verlorene will der Mensch wieder gewinnen und gegen die Leiden sich schützen. Und das entwickelte Bewußtsein sieht sich nicht mehr so hilflos jedem Unglück dahingegeben; es findet Kräfte in sich, die sich dem einstürmenden Schmerz entgegenstemmen. Solcher Trostgründe im Leid kennt der Grieche vor allem zwei; schon zur Zeit Homers sind sie ihm bekannt und sollten lebendig bleiben in aller griechischen Ethik. Der eine heißt: Dulden! Trage dein Geschick, du kannst es ja doch nicht ändern und vermehrst nur die Schmerzen, lehnst du dich heftig dagegen auf [4]). So sieht der Held mit ruhiger Festigkeit dem Tode ins Auge [5]); der Mut des Kriegers lebt in diesem Gedanken auch im Kampfe des Lebens fort [6]). Dulde mein Herz! schon Schlimmeres hast du einst geduldet, so redet der Dulder Odysseus [7]). Den

[1]) Il. 24, 478 f. [2]) Il. 17, 446 f. 24, 525 f. Od. 20, 202 f. [3]) Od. 10, 49 ff., 497 f. 20, 61 ff., 316 f. [4]) Il. 1, 586. 5, 382. 24, 49. [5]) Il. 6, 486 ff. 15, 494 ff. 18, 115 ff. 19, 421 ff. 21, 108 ff. [6]) Od. 3, 209. 5, 221 ff. 6, 190. 17, 284 f. [7]) Od. 20, 18.

andern Trost haben Leichtmütige für Leichtmütige bei der Hand. Vergiß das Leid, nimm es nicht so schwer! Essen und Trinken oder Schlafen ist gut dagegen. Das Vergangene muß man doch auf sich beruhen lassen und Klagen helfen zu nichts[1]). Da ist es besser, sich mit Bewußtsein den Freuden des Lebens in die Arme zu werfen, um in ihren Erregungen den Schmerz von sich abzuschütteln[2]). Und hilft das nicht, so sendet wohl eine gütige Gottheit den Schlaf, der alle Leiden löst[3]). Wem aber der Schmerz in die Tiefe der Seele gegriffen hat, der kann sich mit solchen Tröstungen nicht zufrieden geben. Ihn erfaßt ein Ekel am Leben, daß er ihm den Rücken kehrt und in der Einsamkeit, fern den Menschen, ein verborgenes Dasein führt. So irrt Bellerophontes, den die Götter haßten, daß sie ihm zwei seiner Kinder töteten, einsam umher, meidet die Pfade der Menschen und verzehrt sein Herz[4]). Und Laertes zieht sich aus Kummer über den verlorenen Sohn auf das Land zurück, um dort in grober Kleidung die Arbeit eines Knechtes zu tun[5]). Noch manchen Unglücklichen, der den Schmerz nicht mehr zu ertragen vermochte, werden wir in die Einsamkeit begleiten. Aus der völligen Loslösung vom realen Leben, an dem der naive Grieche mit allen Organen hängt, sollte dereinst die Ethik erwachsen.

2. Gesellschaft und Religion.

So primitiv das Seelenleben des homerischen Menschen in seinen Anfängen ist, die sozialen Bedingungen seines Lebens, die religiösen Vorstellungen seines Glaubens scheinen sich weit von den primitiven Anfängen zu entfernen. In dem Kontraste zwischen der ganz ursprünglichen Naivität des Denkens und dem schon reich entwickelten Leben, das mit völliger Frische der Empfindung aufgenommen wird, liegt nicht zuletzt der Zauber dieser Dichtung begründet. Nicht als eine ungegliederte Masse, die nur in ihrer Gesamtheit etwas gilt, treten die Menschen uns hier entgegen, nicht als gestaltlose, in ihrem Wesen und Wirken unbestimmte Dämonen

[1]) Il. 14, 53 f. 24, 524. [2]) Il. 18, 221 ff. 24, 601 ff.. Od. 2, 303 ff. 4, 193 ff., 235 ff. 10, 460 ff. [3]) Od. 5, 492 f. 19, 603 f. [4]) Il. 6, 200 ff.; vgl. auch 1, 348 f. [5]) Od. 24, 205 ff.

erscheinen ihre Götter. Einzelne Persönlichkeiten, an deren Namen sich die Erinnerung an gewisse Charakterzüge, wie an einzelne Taten heftet, sind die Helden der Gedichte, und einzelne Persönlichkeiten, deren Wirkungskreis im ganzen fest umschrieben ist, sind auch die Götter. Noch wäre es verfrüht, von einem eigentlichen Individualismus zu reden. Allzu verschieden unter sich sind diese Persönlichkeiten kaum. Nur nach gewissen Typen werden sie geschieden als die Tapferen und Leidenschaftlichen, die Ruhigen und Klugen, die Schwachen und Feigen. In körperlichen Eigenschaften[1]) oder ihrem äußeren Verhalten sucht man zumeist das Charakteristische ihres Wesens. Das Innenleben der Menschen ist noch zu arm, als daß sie sich deutlicher voneinander abheben. Das Interesse aber haftet durchaus an dem Einzelnen. Und dies persönliche Moment, das den Charakter der homerischen Poesie bestimmt, ist zugleich maßgebend für die Gestaltung der sozialen und religiösen Verhältnisse dieser Zeit. Worin dies frühe Hervortreten der Persönlichkeit seine Erklärung findet, ist nicht mehr mit völliger Deutlichkeit zu erkennen. Die ungebundenen Zustände der Wanderzeit rissen die Menschen aus ihren alten Lebensbedingungen heraus, jeder Einzelne mußte seine Kraft bewähren, wollte er sich Erfolge erringen; eine ungezähmte Leidenschaft stachelte ihn auf, daß er sich hervortat unter seinen Genossen und größeren Ruhm und reicheren Gewinn sich erwarb. So mochte es kommen, daß diese Menschen in der Kraft des Einzelwillens den höchsten Wert des Lebens und die vornehmste Norm ihres Handelns erblickten.

In Stämme war das griechische Volk ursprünglich gegliedert, an deren Spitze ein Heerführer stand[2]). Der Wille dieses Häuptlings, den wohl ein Rat der Alten umgab[3]), war zumal in den kriegerischen Zeiten unbedingt maßgebend. Er fungierte zugleich als Richter und vereinigte so die Summe staatlicher Hoheit in seiner Person. In Griechenland unterwarfen sich die Stämme weite Länderstrecken, der Häuptling stieg zum König eines mächtigen Reiches empor. Seine Gewalt wurde dadurch gesteigert, eine Menge leibeigenen Volkes muß ihm zur Verfügung gestanden haben, durch die er

---

[1]) vgl. Il. 3, 161 ff. [2]) βασιλεύς. [3]) Ed. Meyer, Geschichte des Altertums II, S. 82.

seine großen Burganlagen aufführen ließ. Noch die Ilias zeigt, wie der Wille des Fürsten für seine Leute das erste Gesetz ist; nur um von seinen Entschließungen unterrichtet zu werden, versammelt sich das Volk [1]). Sein Gehorsam gegen den Fürsten ruht wesentlich auf dem Eindrucke von der Macht seiner Persönlichkeit. Als den ersten unter seinen Mannen muß sich der König im Kampfe bewähren [2]). Der Stamm selbst, wie er durch den Willen eines Einzelnen zusammengehalten wird, glaubt sich durch einen gemeinsamen, individuellen Ursprung verbunden. Seine Angehörigen fühlen sich blutsverwandt, als Nachkommen eines Einzelnen. Noch sind die Völker nicht fest mit dem Boden ihres Landes verwachsen; trotz der mächtigen Bauten in der mykenischen Zeit muß ein lebhafteres Gefühl, das den Einzelnen an die Heimat kettet, zum wenigsten auf den Höhen der Gesellschaft nicht erwacht sein. Denn in den homerischen Gedichten tritt es nur langsam hervor; sonst ist dem Manne der Krieg süßer als die Heimat [3]). Der ganze, waffenfähige Stamm folgt seinem König; wo er die Macht seines Willens zur Geltung zu bringen vermag, da fühlt er sich zu Hause. Keine tiefere Empfindung bindet die Menschen an die geheimnisvoll im Boden der Heimat waltenden Mächte. Sie spielen in ihrer Religion keine Rolle und üben keine Wirkung auf die staatliche Bindung des Menschen aus. Im Kriege geschaffen, ruht sein Staat ganz auf der Kommandogewalt des Führers.

Daran änderte sich in der Folgezeit nichts wesentliches. Als die Zustände ruhiger und die Stämme seßhafter wurden, mußte die lokale Gliederung des Volkes mehr in den Vordergrund treten. Das Königtum, in militärischen Bedingungen wurzelnd, kann sich nicht halten neben dem Großgrundbesitz, der in natürlicher Entwicklung erwächst [4]). Jeder, der die Macht besitzt, drängt sich vor, um sich Platz für seine Kräfte zu schaffen. So tritt an die Stelle des Königtums die Aristokratie, doch der persönliche Charakter bleibt auch diesem staatlichen Gebilde gewahrt [5]). Auf ihren Höfen sitzen die Adligen, von ihren Leuten umgeben, die ihnen im Kriege Gefolgschaft leisten. Eine stärker zentralisierte Gewalt verschwindet, die Edlen

---

[1]) Il. 2. 85 ff. [2]) Il. 12, 310 ff. [3]) Il. 2, 453 f. [4]) Ed. Meyer a. a. O. II, S. 302 ff. [5]) vgl. den Spruch Il. 2, 204.

fühlen sich wesentlich gleich berechtigt und jeder sich als Herr über seine Mannen. Er ist Angehöriger eines Geschlechts, das seinen Ursprung auf einen göttlichen Ahn zurückführt.

Der König ist ursprünglich auch Richter, er hat die Rechtssatzungen zu wahren[1]). Später treten die Adligen, häufig wohl die älteren Männer, an seine Stelle[2]). Aber ein irgend ausgebildeteres Recht gibt es nicht. Solange die Verhältnisse und das Seelenleben der Menschen sich nicht komplizierten, war ein solches nicht nötig; die Entscheidung des Königs, die einfach das Einfache regelte, konnte genügen. Sein Wille war die einzige Quelle des Rechts; und er blieb es auch in den verwickelteren Verhältnissen einer jüngeren Zeit[3]). Für sie aber genügten die primitiven Gewohnheitsrechte nicht mehr, neue Verwicklungen traten hervor, für die in der Überlieferung noch keine Regel sich gebildet hatte. So sah sich der Richter ganz auf seine eigene Einsicht hingewiesen. Doch auch sein Geist war beweglicher geworden; nicht mehr als der patriarchalische Herr, der Ordnung unter seinem Gesinde hält, trat er den Rechtssuchenden gegenüber. Und da die Entscheidung ganz in seinen Entschluß gelegt war, so mochte er nicht leicht der Versuchung widerstehen, persönliche Vorteile sich damit zu gewinnnen. Daher beginnen schon früh die Klagen über ungerechte Richter, nur natürlich bei dem Mangel einer reicheren Gesetzgebung, die dem Einzelwillen seine Wege wiese[4]). Dabei gibt es kaum ein Vergehen, dessen Bestrafung der Staat als solcher erwirkte. Auch hier ist alles dem Einzelnen üherlassen. Der Mord, das Hauptverbrechen einer primitiven Kultur, fordert keine Sühnung von Seiten der Gesamtheit heraus[5]). Der Mörder ist nur der Rache der Anverwanden verfallen, die für die Schädigung Ersatz suchen; vor ihr entflieht er aus dem Lande. Zwischen vorsätzlicher und unbeabsichtigter Tötung wird dabei natürlich kein Unterschied gemacht. Kann sich der Mörder mit den Angehörigen auf ein Wehrgeld einigen, so darf er ruhig und ungefährdet unter den Genossen weiterleben. Religiöse Momente treten in der Beurteilung des Mordes nicht hervor. Weder fordert die Seele des Gemordeten ihr Recht, noch

---

[1]) Il. 1, 238 f. [2]) Il. 18, 509.

[3]) Hirzels Ansicht, daß die Dike ursprünglich den Spruch des Richters bezeichne Themis und Dike 1907, S. 56 ff.), stimmt zu der homerischen Auffassung des Rechts.

[4]) Od. 4, 687 ff. [5]) Buchholz, Homerische Realien II, 1, S. 73 ff.

haftet auf dem Mörder ein religiöses Anathem. Mann gegen Mann wird die Sache ausgetragen, daher die Menschen mit der größten Harmlosigkeit von einem selbst begangenen Morde reden [1]). Gegenstand der Klage kann nur die Buße werden, die der Mörder zu zahlen eingewilligt hat [2]). Ähnlich wie der Mörder bleibt auch der Seeräuber ein geachtetes, ja vielleicht bewundertes Glied der menschlichen Gesellschaft [3]). Nur langsam wagt sich der Gedanke hervor, daß andern Böses zu tun, überhaupt nicht recht sei [4]). Verstößt einer entschieden gegen das moralische Empfinden der Gesamtheit, wie die Freier, so muß er wohl den Tadel und die üble Nachrede der Menschen gewärtigen [5]), einen strafenden Richter aber findet er nicht, ehe nicht der Herr des Hauses heimkommt und selber seine Rechte wahrt.

Von diesem rückhaltlosen Einsetzen der einzelnen Persönlichkeit wird auch der Verkehr der Menschen untereinander getragen. Er findet anfänglich in einer rein männlichen Gesellschaft statt, in der die Frau kaum eine Rolle spielt. Die Gemeinschaft der waffenfähigen Männer ist es, innerhalb deren der Einzelne sein Leben führt. In Tisch- und Zeltgenossenschaften schließen sie sich zusammen. Die Waffenbrüderschaft, die älteste Form der Freundschaft, ist das festeste Band, das den Einzelnen mit anderen verbindet. Solange das Leben in etwas nomadenhaft blieb, konnten sich festere Zustände nicht entwickeln. Krieg und Jagd waren das wichtigste Geschäft des Mannes, neben der Viehzucht trat der Ackerbau noch kaum hervor. In solchen Zuständen galt der Mann nur soviel, als er zu wirken vermochte; seine physische Größe und Kraft, seine Tapferkeit wird geschätzt. Mit aller Kraft sucht der Einzelne sich zur Geltung zu bringen, an sich selber denkt er überall zuerst [6]). Mit völliger Naivität offenbart er seine Absichten und Wünsche, eine Rücksicht auf die Sphäre anderer gibt es noch kaum. Wohl kennt man schon eine gewisse Höflichkeit im Verkehr, die zumal der kluge Mann zu

---

[1]) z. B. Od. 13, 256 ff. [2]) Il. 18, 497 ff. [3]) Od. 9, 254 f.

[4]) οὐχ ὁσίη Od. 16, 423. Reue ist ein äußerst seltenes Gefühl (Il. 3, 399 ff. 6, 343 ff.).

[5]) νέμεσις ἀνθρώπων. Od. 22, 40; vgl. 2, 136. (Il. 9, 460)

[6]) Vgl. zum folgenden M. Schneidewin, Die homerische Naivetät 1878 und Buchholz, Hom. Realien III, 2, S. 344 ff.

üben versteht; aber noch haftet ihr keine konventionelle Unwahrhaftigkeit an. Man ist nur bemüht aus eigenem Interesse, die Leidenschaften der anderen zu besänftigen oder nicht zu wecken. Der Fremde, ursprünglich völlig rechtlos, kann Schutz nur finden, wenn er mit einem der Einheimischen Gastfreundschaft schließt; Mann zu Mann knüpfen sich so die ersten Bande auch über die Grenzen der Heimat hinaus. Aus diesen Bedingungen entwickelt sich, als das Leben friedlicher und seßhafter geworden war, jene eigenartige, aristokratische Weltanschauung, die uns noch unter anderen Kulturbedingungen wieder begegnen wird, und deren Entstehung unmittelbar aus den alten Zuständen der Wanderzeit sich im Homer deutlich verfolgen läßt. Die Wertschätzung der einzelnen Persönlichkeit gibt ihr durchaus ihre charakteristische Signatur. Die physische Gestalt soll den Adligen über das Volk erheben; groß und helläugig im blonden Lockenhaar, so erkennt ihn jeder als Sohn vornehmer Eltern[1]). Eine tiefe Kluft trennt ihn von den Gemeinen, auf die er mit höchster Verachtung herabsieht[2]). Sind diese an die Not des Lebens gekettet, so will er nur dessen Freuden genießen. Die physische Arbeit ist der größten Verachtung verfallen[3]), für die Edeln ziemen sich nur die Tätigkeiten, die ihnen aus den alten, kriegerischen Zeiten überkommen sind: Krieg und Wettspiele, Jagd und Viehzucht. Sich hervorzutun, ist noch immer der Nerv alles Strebens. Ruhm will der Edle im Kriege gewinnen[4]), oder Reichtum besitzen, um ein prächtiges Leben zu entfalten[5]). Mit seinem Geschlecht fühlt er sich im engsten Zusammenhang; den Glanz der eigenen Persönlichkeit wünscht er gehoben durch die Erinnerung an den Ruhm der Vorväter und fortgesetzt in stattlichen Söhnen[6]). Ganz im Gegensatz zu der ursprünglichen Männergemeinschaft entwickelt sich in den seßhaften Zuständen ein kräftigerer Sinn für die Familie. Eine innige Liebe verbindet jetzt auch die Gatten untereinander[7]).

Persönliche Werte bestimmen endlich auch die Religion Homers. Seine Göttergestalten, die eine fabulierende Phantasie ganz in der

---

[1]) Il. 3, 170. Od. 6, 187. [2]) Il. 2, 188 ff.

[3]) Nur an seinen Dienern pflegt der Edle die Faulheit tadelnswert zu finden.

[4]) Auch Wohltaten u. ähnl. um des Ruhmes willen gefordert Od. 19, 329 ff.

[5]) Od. 11, 355 ff. 14, 206. [6]) z. B. Il. 6, 151, 211, 446. 14, 113. Od. 14, 206. 24, 508. [7]) Vgl. Il. 6, 450 ff. 9, 340 ff.

Art menschlicher Persönlichkeiten sich vorstellt, scheinen durch eine tiefe Kluft von den Objekten eines primitiveren Glaubens getrennt. Nur geringe Spuren, etwa in Beiwörtern, weisen noch auf die ursprüngliche Art dieser Wesen hin, sonst hat hier eine rasche Entwicklung völlig eigenartige Göttervorstellungen geschaffen. Wie die Helden Homers stehen ihre Götter in einer Reihe glänzender Persönlichkeiten vor uns; und ihre Eigenschaften sind nicht wesentlich von denen jener verschieden. Wild und leidenschaftlich ist ihr Tun, wie das der Menschen; mit unversöhnlichem Grimm verfolgen sie den, der sie beleidigt hat, mag es ein Mensch oder ein Gott sein. Wo sie in den Kampf vor Troja eingreifen, scheint öfter fast jeder Unterschied zwischen Held und Gott zu verschwinden [1]. Neben dem wilden Gott tritt allmählich der Kluge hervor; zumal Athene, die Schützerin des Odysseus, ist eine nie versagende Raterin. List und Schlauheit bewundert man an seinen Göttern, und manches Schelmenstück wissen die Sänger von ihnen zu berichten [2]. Mit den Sitten der Menschen werden auch die der Götter sanfter und ruhiger. Eine milde Güte verklärt jetzt ihr Wesen, Mitleid haben sie mit dem Helden, dem ein hartes Geschick den Tod bestimmt hat [3]. Gern sind sie geneigt, den armen Menschen in ihren Mühsalen beizustehen. Ihr eigenes Leben nimmt immer traulichere Züge an. Als ein rechter Hausvater erscheint Zeus, bei dessen Eintritt sich alle ehrerbietig erheben, dem jeder schmeichelnd seine Wünsche ans Herz legt, und der doch selbst die Scheltreden seiner Gattin fürchtet [4]. Daß solche Götter nicht allmächtig sind, versteht sich von selbst. Als Persönlichkeiten unterliegen sie durchaus ähnlichen Beschränkungen ihres Wesens wie die Menschen. Wohl wird von ihnen gesagt, daß sie alles wissen und können [5]; in Wahrheit aber ist ihnen vieles verborgen und ihre Macht hat sehr deutliche Grenzen. Sie ringen gegeneinander wie die Menschen und beschränken gegenseitig ihre Machtsphäre. Und erscheint Zeus als der weitaus mächtigste, so zeigt sich doch auch sein

---

[1] so Il. 14, 389—91.

[2] z. B. die Täuschung des Zeus durch Hera 14, 153 ff.; sehr interessant der Hymnus auf Hermes (hymn. homer. 3). Lügenfreund wird sogar Zeus genannt, Il. 12, 164.

[3] Il. 22, 168 ff. [4] Il. 1, 493 ff.

[5] Od. 4, 379. 10, 306.

Wille gebunden unter das Schicksal[1]). Speise und Trank können die Götter nicht entbehren; ihre Unsterblichkeit, die sie vor den Menschen voraushaben, wird ihnen nur durch die Götterspeise bewahrt. Wer von den Menschen mit dieser ernährt wird, er wird unsterblich wie ein Gott.

Und doch fühlt sich der Mensch abhängig von diesen in ihrem Wesen so begrenzten Göttern. Sie sind ihm ideale und darum gesteigerte Abbilder seiner eigenen Art: vollendet schön, von gewaltiger Kraft und überlegener Klugheit. Von ihrem Wirken weiß er sein Leben überall bedingt. Denn jede in Natur und Menschenleben sich regende Kraft führt sein Glaube auf einen persönlichen Willen zurück; und wie er hier so oft Mächten sich gegenüber findet, denen sein Wille ohnmächtig entgegentritt, so schreibt er den Göttern eine gewaltige Wirkung auf die Bedingungen seines Lebens zu. Sie geben Sieg und Niederlage, glücklichen Erfolg und Untergang, Gesundheit und tötliche Krankheit, sie nehmen dem Helden plötzlich seine Kraft und stärken seinen Gegner, sie wecken im Geiste die klugen Gedanken oder umhüllen den Verstand mit einem Nebel, daß er das Rechte nicht sieht. Alle höhere Geschicklichkeit und Kunst haben die Menschen von den Göttern gelernt. Darum bedürfen alle Menschen der Götter[2]). Nur mit ihrer Hilfe können sie ihre Absichten glücklich vollbringen[3]). Ein Werk, das ohne ihre Gunst unternommen ist, hat keinen Bestand[4]). So muß der Mensch ihr Wohlwollen und ihren Beistand sich zu gewinnen und zu erhalten wissen. Dies Verhältnis zu den Göttern ist nun abermals ein rein individuelles, von Person zu Person. Alle dumpfen religiösen Gefühle scheinen völlig aus der klaren Luft der homerischen Welt verdrängt. Nicht anders wie an seinen Genossen wendet sich der Mann an den Gott, um ihm seine Bitte vorzutragen. Das Bittgebet, selbstverständlich fast immer zu egoistischen Zwecken, ist die weitaus häufigste Form des Gebetes. Und für nichts ist auch die Hilfe des Gottes nicht zu gewinnen. Durch reiche Opfer, die gewöhnlich auf die Eßlust des Gottes spekulieren, muß der Mensch ihre Huld sich erwerben. Der Bittende beruft sich auf die dem Gotte geleisteten Opfer oder verspricht, bei nächster Gelegenheit ihm neue

[1]) Il. 8, 68 ff. 22, 208 ff. [2]) Od. 3, 48. [3]) Il. 15, 720 f. 17, 327 ff.
[4]) Il. 12, 3 ff.

zu bringen. Indem der Gott die Opfer annimmt, verpflichtet er sich gewissermaßen zu Gegenleistungen. Erfüllt er diese Erwartung nicht — und launisch, wie die Götter sind, versagen sie ihren Beistand, wenn es ihnen gerade so paßt — so muß er sich auf heftige Vorwürfe gefaßt machen. So begründet der Kultus nur ein reines Vertragsverhältnis, ohne daß eine tiefere Ehrfurcht ihm einen ethisch wertvolleren Gehalt verliehe.

Nur wer gehorsam jederzeit sich in den Willen der Götter fügt, kann Erhörung seiner Gebete erwarten. Wer sich von seiner Leidenschaft und seinen Begierden ohne Rücksicht auf göttlichen Ratschluß leiten läßt, dem wenden auch die Götter den Rücken. Darum fürchtet man ihren Zorn zu wecken, weiß man doch nicht bestimmt, wie sie einem schaden können. Wer mit Göttern kämpft, stirbt früh, ist ein verbreiteter Glaube [1]). Wer sie nicht ehrt, wie es alter Brauch vorschreibt, dem zürnen sie, und leicht kann ihre Rache über ihn hereinbrechen. Aber noch sind die Fäden, die von hier zu einer sittlichen Auffassung des Lebens hinüberlaufen, nur lose geknüpft. Allerdings werden die Menschen, die sich ungezügelt und ohne Rücksicht auf das Recht ihrer Hybris hingeben, den Gottesfürchtigen gegenübergestellt [2]). Aber wie Sitte und Recht fast nur durch die persönlichen Willensakte einzelner sich Geltung verschaffen, so steht auch der Gott als ein fest umgrenztes Individuum mit persönlichen Wünschen und Neigungen neben der Sitte, die er schützen sollte. Auch der Frevler ruft ihn an und hofft durch Opfer seine Hilfe zu gewinnen. Wie alles ihm Nützliche dem Menschen von einem Gotte stammt, so schenkt ihm Hermes den listigen Sinn des Diebes und Betrügers [3]). Und wenn die Menschen den Übertreter des Rechts wohl scheel anblicken und tadeln, die Strafe aber dem Beleidigten überlassen, so schauen auch die Götter mißbilligend auf den Frevler [4]), aber keiner rührt eine Hand gegen die Freier; Odysseus muß selber sich helfen und nur Athene steht ihm als ihrem Freunde zur Seite. Die Strafe der Götter tritt unmittelbar nur dort ein, wo der Gott selber beleidigt ist; sie ist eine Rache, wie auch die Menschen sie üben. Nur noch geringe Ansätze weisen über diesen Zustand hinaus, indem sie die

[1]) Il. 5, 407. 6, 129 ff. [2]) Od. 6, 120 f. u. ö. [3]) Od. 19, 396 f.
[4]) Vor der ὄπις θεῶν muß er sich hüten Il. 16, 388. Od. 14, 82. 20, 215.

Götter entschiedener als die Schützer rechtlicher Institutionen erscheinen lassen. Vor allem steht so der Fremdling unter dem direkten Schutze des Zeus; Zeus schirmt das Gastrecht [1]). Aber lange dauert es, bis seine Strafe die Troer, die so schmählich das Gastrecht im Hause des Menelaus gebrochen haben, erreicht [2]). Ungerechte Richter wecken seinen Zorn [3]). Das ist die Auffassung, die im ganzen die homerischen Sänger von dem Wesen göttlicher Strafe verkünden. Einzelne, tiefer religiös begründete Gedanken, mögen sie nun letzte Spuren eines überwundenen Glaubens, mögen sie verwehte Elemente aus anderen Kulturkreisen sein, spielen daneben keine wesentliche Rolle [4]). Eine solche Auffassung konnte dem freien, egoistischen Auswirken der einzelnen Persönlichkeit natürlich keinen stärkeren Damm entgegenwerfen. Rücksichtslos, nur seinem Wunsche gehorsam, greift ihr Wille um sich. Erwartet den, der gegen Götter kämpft, eine sichere Strafe, die Helden der Ilias wagen es doch. Und die Freier überlassen sich rückhaltlos ihren Begierden, wohl wissend, daß die Strafe der Götter ihnen fern ist. Auch der göttliche Wille ist eben in die Schranken einer, wenn auch übermenschlichen, Persönlichkeit gebannt; da mag man hoffen, ihm schließlich doch noch zu entfliehen oder ihn durch reiche Opfergaben zu wenden [5]). Selbst eine frühe Aufklärung, die nichts mehr von den Wunderzeichen der Götter wissen will, tritt schon hervor [6]). Und wie der Mensch alles Geschehen, auch die Tatsachen seines eigenen Bewußtseins, auf ein göttliches Wirken zurückführt, so kann er, wenn er seine Verfehlung nicht mehr zu leugnen vermag, sie keck auf die Götter abwälzen. Sie waren es, die ihm die klare Besinnung raubten, daß er sich gegen Gesetz oder Sitte verging [7]). Eine

---

1) z. B. Il. 13, 621 ff. Der Gastfreie wird daher neben dem Gottesfürchtigen genannt (Od. 13, 202).

2) Man muß sich hüten, den Glauben dieser Zeit mehr nach einzelnen Worten, als nach den Erzählungen selber einzuschätzen.

3) Il. 16, 384 ff.

4) So die Erwähnung der Erinyen (Il. 9, 454. 19, 259. Od. 17, 475) oder der Glaube, daß Meineid nach dem Tode seine Strafe findet (Il. 3, 278 f.). Die Büßer im Hades (Od. 11, 566 ff.) sind eine orphische Interpolation. (v. Wilamowitz, homerische Untersuchungen S. 199 ff.) Nach homerischem Glauben haben die Handlungen des Menschen keinen Einfluß auf das Geschick seiner Seele nach dem Tode.

5) Selbst die Götter sind umzustimmen, heißt es Il. 9, 497.

6) Il. 12, 237 ff. Od. 1, 415. 2, 181 f. 7) Il. 19, 86 ff., 270. Od. 4, 259 ff.

eigene Gottheit, die Ate, hat sich dieser Glaube erschaffen; sie verdunkelt den Sinn der Menschen und bringt sie in Schuld und Schaden [1]). Anstatt eine Norm für sein Handeln in dem Walten der Götter zu erkennen und zu verehren, weiß so schließlich der Mensch sich von jedem Schuldbewußtsein zu befreien, indem er sich auch für sein böses Handeln auf den göttlichen Willen beruft, der alles lenkt, und dem keiner zu widerstehen vermag. Derselbe Glaube, der den Menschen in seine Schranken weisen sollte, dient ihm zum Deckmantel für sein egoistisches Tun.

[1]) Il. 9, 502 ff., 19, 91 ff.

Zweites Kapitel.

Die ionische Welt.

Die Frühzeit griechischer Kultur, die wir die mykenische zu nennen gewohnt sind, hat nicht in allen Teilen Griechenlands gleichmäßig fortgewirkt. Auf dem europäischen Festlande dringen neue Stämme vor, vertreiben die alten Bewohner oder vernichten zum mindesten ihre Kultur. Eine neue, eigenartige Entwicklung des Geisteslebens geht von ihnen aus, die keine direkten Fäden mit der mykenischen Zeit verbinden. Dagegen wird auf den Inseln und an der kleinasiatischen Küste die Entwicklung durch keine so tiefgreifende Umwälzung unterbrochen. Waren diese Länderstrecken allmählich während der griechischen Frühzeit von den verschiedensten Stämmen besiedelt, so erhalten sie einen letzten, größeren Zuzug durch die Völkerschaften, die vor den neuen Eindringlingen aus dem europäischen Griechenlande weichen[1]). So wächst ihre Kultur organisch aus der mykenischen und homerischen hervor. Wenn wir sie die ionische nennen, so gilt dieser Name freilich zunächst nur für die Bewohner der mittleren Zone des ägäischen Meeres und der kleinasiatischen Küste. In der Tat aber kann es als sehr wahrscheinlich gelten, daß jene scharfe Stammesgliederung sich nur allmählich ausgebildet hat, und erst in den Kolonien die Bezeichnung Jonier für jene mittlere Gruppe aufgekommen ist[2]). Jedenfalls haben in diesen Gebieten die Jonier auf allen Gebieten der Kultur die Führung gehabt, und die äolischen und dorischen Teile zeigen, soweit sie an der Entwicklung teilnahmen, einen durchaus ähnlichen Charakter. Daher mag hier diese Meeres- und Handelswelt, die eben wegen ihrer

---

[1]) Herodot I, 145.

[2]) Ed. Meyer, Geschichte des Altertums II, S. 243 und Forschungen zur alten Geschichte I, S. 125 ff.

gleichartigen Lebensbedingungen auch im wesentlichen gleiche Züge trägt, gemeinsam behandelt werden [1]).

Die homerischen Gesänge, deren Inhalt wenigstens in ihren älteren Partien durchaus in der griechischen Frühzeit wurzelt, sind uns in ionischer Sprache überliefert, ionische Sänger haben sie vor allem gesungen. So geht hier die neue Zeit ohne scharfe Grenzlinie aus der älteren hervor. Es ist eine im wesentlichen selbstständige Kultur, in der nur spät und vereinzelt Elemente des festländischen Denkens Eingang gewinnen. Erst mit den Perserkriegen, dem politischen Untergange Joniens und dem Hervortreten Athens, reißt diese Entwicklung ab und stärkere Wirkungen zumal des attischen Geistes machen sich geltend. So soll das ionische Denken hier zunächst bis auf die Perserkriege, also bis zum Ausgange des sechsten Jahrhunderts, verfolgt werden.

1. Allgemeiner Charakter.

Die Jahrhunderte von Homer bis zu den Perserkriegen bedeuten für die Griechen und unter ihnen in erster Linie für die Jonier vor allem eine stetige und unermeßliche Bereicherung der Erfahrung. Immer mehr verdrängen sie ihre Konkurrenten, die Phönizier, und bringen den Handel des Mittelmeeres in ihre Hände. Ein Kranz von Kolonien umzieht die Küsten des Schwarzen und Mittelmeeres, und über ihn hinaus dringen kühne Seefahrer zu den entlegensten Ländern vor. Hier haben überall die Jonier unbestritten die Führung [2]). Milet ist die erste Handelsstadt, die sich koloniale Gebiete zu schaffen sucht. Schon im achten Jahrhundert gründet sie am Hellespont und Schwarzen Meer ihre Kolonien, um dort im Norden nach den russischen Ebenen, im Osten nach den Euphratländern sich die Straße zu sichern. Bald wird auch das östliche Becken des Mittelmeeres besiedelt. Zumal zu Ägypten knüpfen sich enge Beziehungen, seit die dortigen Könige ionische und rhodische Soldtruppen in ihren Dienst nehmen. Nach Sizilien und Unteritalien haben gleichfalls schon im

---

[1]) Später nannten auch die Griechen gelegentlich dieses ganze koloniale Gebiet ionisch; Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. III, S. 494.

[2]) Vgl. zum folgenden Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. II, S. 433 ff., 674 ff.; Beloch, Griechische Geschichte I, S. 169 ff.

achten Jahrhundert die Chalkidier von Euböa ihre Hand ausgestreckt. Sie besiedeln die Ost- und Nordküste Siziliens und setzen sich am Golf von Neapel fest. Das südliche Sizilien dagegen fällt dorischen Kolonisten aus Megara, Korinth und Rhodus zu [1]).

Von der Mitte des siebenten Jahrhunderts an wird dieser Rahmen nicht mehr wesentlich erweitert. Dagegen beginnen erst jetzt die kühnsten Handels- und Entdeckungsfahrten der Jonier. Sie sind ein Ruhmestitel der Stadt Phokäa. Die Phokäer zuerst haben es gewagt, in die bisher völlig unbekannten Gegenden des westlichen Mittelmeeres und der nördlichen Adria vorzudringen, um auch hier die Konkurrenz der Phönizier aus dem Felde zu schlagen [2]). Sie knüpfen Beziehungen an mit den Völkern im Gebiet der Veneter, von wo aus die Handelswege nördlich über die Alpen bis zur Ostsee führten. Sie wagen sich bis über die Säulen des Herakles hinaus und beginnen den Handel mit den dortigen Küstenbewohnern, die in ihren Kähnen weit über das Meer nach der Bretagne und den Inseln bei Cornwall fahren, um von dort das Zinn zu holen. Das ganze westliche Becken des Mittelmeeres erschließen so die Phokäer dem Handel und gründen um 600 Massalia, von wo eine Handelsstraße längs der Rhone ins Innere Galliens führte.

Eine Fülle neuer Vorstellungen strömt damit dem Geiste dieses Handelsvolkes zu. Länder, von denen Homer nur noch dunkle Fabelgerüchte zu erzählen wußte, treten jetzt ins helle Licht des Bewußtseins. Mit den Ländern des Orients bestand wohl schon in früherer Zeit eine Verbindung. Aber eine Fahrt nach Ägypten galt noch als äußerst gefährlich, die Rückkehr von dort als kaum wahrscheinlich [3]). Und die fremden Kunsterzeugnisse wurden damals den Griechen wohl zumeist durch die Phönizier zugeführt, so daß sie selbst nur selten in engere Berührung mit jenen Völkern kamen. Jetzt entstehen regelmäßige Handelsbeziehungen, die Kenntnis des Auslandes wird viel intensiver und kann sich daheim weit mehr verbreiten. Die Kunst dieser Zeit und Gegenden, wie wir sie vor allem aus den Ton-

[1]) Verschieden hiervon sind die achäischen Agrarkolonien in Unteritalien. Sie unterhalten ohne Zweifel keinen solch beständigen Verkehr mit den Mutterstädten, wie jene Handelskolonien, so daß diesen Stämmen die Erweiterung des Horizontes nicht in dem Maße zugute kam.

[2]) Herodot I, 163. [3]) Od. 3, 318 ff.

malereien kennen lernen, zeigt einen tiefen Einfluß des Orients. Wilde Tiere, wie sie nur dort bekannt sind, phantastische, geflügelte Fabelwesen und Ornamentformen entstammen der orientalischen Kunst[1]). Ganz neu treten die Länder am Schwarzen Meer und die westlichen Teile des Mittelmeeres in den Gesichtskreis der Griechen. Zu fabeln wußte freilich schon Homer viel von diesen Gegenden, aber jetzt erst gewinnt man eine wirkliche Kenntnis von den skythischen Steppenbewohnern, den italischen und spanischen Völkerschaften. Und sie erzählten dem kühnen Kaufmanne von dem Nordischen Meere, wo sie den Bernstein fanden, oder von jenen nebelfernen Inseln, von denen sie das Zinn mitheimbrachten.

Diese unermeßliche Bereicherung der Erfahrung ist die erste, für die ionische Welt charakteristische Tatsache. Die Bühne, auf der sich ihr Leben abspielt, hat sich gewaltig erweitert. Und die Entwicklung des Intellekts mußte, wie schon in homerischer Zeit, die affektfreie Verbindung der Vorstellungen, die eben deshalb auch entferntere Beziehungen zu knüpfen vermag, wesentlich fördern. Freilich ist das Feuer der Leidenschaft in diesen Joniern noch nicht erloschen. Mächtig hat der Drang ihres Innern sie immer wieder auf das Meer hinausgetrieben, denn des Lebens Notdurft mochten sie wohl auch in näheren Ländern finden. So gewiß daher in dieser unruhigen Ausbreitung der Jonier über alle Länder und Meere noch die alte, ungedämpfte Leidenschaft nachwirkt, Seefahrt und Handel forderten doch ein affektfreies Denken und begünstigten seine Entwicklung. Ein Vergleichen der verschiedensten, in der Wirklichkeit weit getrennter Eindrücke kommt auf. Sitten und Einrichtungen der fremden Völker werden zum ersten Male von den Joniern beobachtet und verglichen. So wenig diese hohe Entwicklung des Intellekts die Flamme der Affekte, die den Joniern in der Seele brannte, zu löschen vermochte, manche Gefühle sind doch von ihr darniedergeschlagen worden. Denn aus diesem Intellekt erwächst jener Sinn für die Wirklichkeit, wie er damals zuerst erwacht. Das ganz Reale, Einzelne zu schildern, das kein Gefühlston zu höherer Bedeutsamkeit erhebt, an dem der Mensch als an einer nackten Wirklichkeit seine Freude hat, haben die Jonier als erste versucht. Ihre Dichtung, zumal im Jambus, schildert

---

[1]) Springer-Michaelis, Handbuch der Kunstgeschichte I[8], S. 140 f.

ganz realistische Scenen, und auch die Vasen zeigen solche Darstellungen [1]).

Aus solchen Bedingungen ist damals die Wissenschaft bei den Joniern geboren. Sie trägt ganz die Züge ionischen Denkens an sich. Die enorme Vielseitigkeit ist für sie von Anfang an charakteristisch. Mit unruhiger Hast wirft sie sich auf alles, was ihr die alten Kulturvölker an Erkenntnissen übermitteln, was die barbarischen Völker an Interessantem bieten. Von den Orientalen übernehmen die Jonier die Astronomie; die Mathematik wird eifrig gepflegt. Vor allem aber wird die Erdkunde im weitesten Sinne ihre Lieblingswissenschaft. Sie umfaßt die Erkundung der Erde und alles dessen, was darauf ist. Schon Anaximander entwirft im sechsten Jahrhundert eine Erdkarte, und Hekataeus verfaßt am Ende unseres Zeitraumes eine Erdbeschreibung, in die er die reichen Erfahrungen seiner Reisen niederlegte. Dies Werk war ohne Zweifel der treue Ausdruck für die unruhige, nicht zu stillende Lernbegierde, mit der diese klugen Jonier die fremden Länder und Völker betrachteten. Einfach alles wird hier erzählt, was ihm an Interessantem aufgestoßen ist, und das wir den verschiedensten Disziplinen, der Geschichte, Geographie, Ethnologie, Naturwissenschaft, ja der Sprachwissenschaft zuweisen würden. Die innere Unruhe, die nichts dauernd festzuhalten vermag, der schnelle Affekt ist der Lebensnerv auch dieser intellektuellen Entwicklung.

Die alte Leidenschaft ist noch nicht erstorben. Jene primitive Wildheit freilich, wie sie die Kämpfe der Wanderzeiten erfüllt haben muß, und deren Klänge wir noch in den ältesten Liedern der Ilias vernehmen, hat in den jetzt seßhafteren Zuständen keinen Platz mehr. Sie ist einem ewig unruhigen, zwischen kleineren Erregungen hin- und herschwingenden Seelenleben gewichen. Das ist der Charakter, den uns die späteren Partien des Homer zeigen, und wie er die ersten Jahrhunderte dieser Periode beherrscht haben muß. Die Zeit der großen Kriege ist vorüber, die Stämme haben ihre dauernden Sitze gefunden. Die Macht des Königtums, erwachsen aus der Heeresführung, verfällt, die Adligen treten sein Erbe an. Sie sitzen auf ihren Höfen, umgeben von ihren Leuten, die ihnen Heeresfolge

---

[1]) z. B. Springer-Michaelis a. a. O. I[8], S. 159, Fig. 311.

leisten. Denn oft noch bricht die Leidenschaft hervor und plötzliche Fehden erheben sich. Aber das sind kleinere Kämpfe und kleinere Leidenschaften. Mühelos lebt der Edelmann von dem Ertrag seiner Herden, die Hörigen müssen sein Feld bestellen. So genießt er beim Mahle, Gesang und Tanz sein Leben, nur in der Erregung fühlt er sich wohl. Die großen festlichen Gepränge bei Leichenaufzügen, religiösen Festen und Wettspielen sind der Höhepunkt seines Lebens. In den Kampfspielen zumal hat sich ein unmittelbares Abbild der alten wilden Kämpfe in die jetzt friedlicheren Zeiten herübergerettet, in dem die unendliche Lebendigkeit dieser Menschen seine höchste Befriedigung findet.

So schildert uns Homer das Leben dieser adligen Welt. Aber nicht lange sollte sich hier in Jonien eine wirklich bodenständige Aristokratie erhalten. Das Land war in diesen Insel- und Küstenstaaten eng begrenzt, von Anfang an nahm die Stadt, einst der Sitz des Königs, eine beherrschende Stellung ein. So ziehen frühzeitig auch die Adligen, wenn ihnen der Ertrag ihrer Güter nicht mehr genügt, in die Stadt, um dort nach weiteren Möglichkeiten des Erwerbs sich umzuschauen. Und viele Bauern und Arbeiter, denen es in den agrarischen Verhältnissen zu eng wird, handeln ebenso. Damit entwickelt sich rasch ein regeres städtisches Leben. Von dieser Basis aus drängt die Entwicklung aufs Meer hinaus, Handel und Kolonisation nehmen einen starken Aufschwung. Das engere Zusammenwohnen der Menschen steigert ihre Erregbarkeit; in dem allgemeinen Herumtreiben und Schwatzen auf Markt und Gassen, dem lustigen und feierlichen Gepränge der städtischen Feste sieht die Lebendigkeit dieses nie beruhigten Volkes ihre Bedürfnisse erst ganz erfüllt. Der Zank der Leute untereinander mag dabei ungeheure Dimensionen angenommen haben, denn vom Morgen bis zum Abend müssen die Richter auf dem Markte sitzen, um die Zwiste zu schlichten [1]). Rasche Beweglichkeit, die jedes Neue ergreift, um es bald wieder fahren zu lassen und einem neuen Eindrucke nachzueilen in nie ermüdeter Lebhaftigkeit, muß die Signatur dieser Zeit gewesen sein [2]). Die

---

[1]) Ed. Meyer II, S. 356. Festfeiern und Prozesse sind dem Homer die charakteristischen Züge städtischen Lebens. Ilias 18, 490 ff.

[2]) In der Gestalt des Margites hat sie eine groteske Karrikatur des ionischen

homerischen Gesänge, in dieser Epoche zum Teil wohl erst entstanden, jedenfalls immer und immer wieder gesungen, sind ganz von diesem frischen Schwunge getragen. Keine stärkeren Spannungen werden erregt; größere Zusammenhänge, wie der Zorn des Achilles oder die Rache des Odysseus, werden stets wieder durch die Fülle des Einzelnen unterbrochen, an die sich das Interesse verliert. In kurzen und raschen Wellenbewegungen verläuft die Erzählung.

Dies Bild eines erregten Lebens, das doch der großen Stürme entbehrt, wandelt sich mit dem siebenten Jahrhundert. Die Kimmerier und andere thrakische Stämme brechen nach Kleinasien vor [1]). Zugleich versucht der unternehmende Lyderkönig Gyges sein Reich bis zur Küste auszudehnen und fällt in das ionische Gebiet ein. Der Kimmerierzug bringt sein Unternehmen zum Stillstand, nach einem ersten Siege wird er von diesem Volke aufs Haupt geschlagen und fällt in der Schlacht. Ganz Lydien fällt in ihre Hände. Alsbald wenden sie sich gegen Jonien. Der Sohn des Gyges besiegt sie, nimmt aber sofort die Eroberungspolitik seines Vaters wieder auf. Er erobert Priene und kämpft mit Milet. Auch im Innern der ionischen Welt gehen die Wogen jetzt höher [2]). Die Fehden der adligen Herren oder einzelner Städte werden von heftigeren Kämpfen abgelöst. Ist doch der Kreis der Kolonisation allmählich umgrenzt, der Handel hat feste Wege eingeschlagen, und die Möglichkeiten maritimer Entwicklung sind dadurch manigfach beschnitten. So mußte es zu wachsenden Konkurrenzstreitigkeiten kommen. Sie brechen schließlich in einem großen Kriege aus, der zunächst zwischen den euböischen Nachbarstädten Chalkis und Eretria entbrannt, bald die ganze griechische Handelswelt in zwei Lager teilte [3]). Wir kennen nur das Ende, das uns die Leidenschaft dieses Kampfes ahnen läßt: Eretria ist fortan bedeutungslos, doch auch Chalkis hat sich verblutet.

In den Städten selbst erwacht ein tieferer Streit, der Ständekampf beginnt in diesem Jahrhundert. Das Aufkommen der Geldwirtschaft hat alle sozialen Verhältnisse verschoben, die Lebensbedingungen der kleinen Bauern und Hörigen werden härter, und neben dem

---

Charakters geschaffen: »Vieles konnte er, doch alles konnte er schlecht« (frg. 3 Kinkel, Epicor. graec. fragm. I. p. 68).

[1]) Ed. Meyer II. S. 455 ff. [2]) ebd. S. 533 ff. [3]) Thukydides I. 15.

Adligen tritt entschiedener der Kaufmann hervor, der pochend auf seinen in Handel und Industrie gewonnenen Reichtum Anteil an der Macht verlangt. Eine stärkere Bewegung ergreift alles Volk, leichter wandert einer nach einer fremden Stadt aus, und diese Zugewanderten, bisher völlig rechtlos, fordern jetzt, wenn sie zu Reichtum gelangen, gleichfalls ein sicheres Recht. So bekämpfen sich die Parteien bis aufs Messer. Ehrgeizige und tatkräftige Männer werfen sich wohl, auf eine unzufriedene Partie gestützt, zum Herrscher auf. Aber lange haben sich diese Tyrannen nirgends zu halten vermocht. Der Kampf tobte weiter, Adelskoterien oder andere Tyrannen treten an ihre Stelle. Ein Schrei nach festen Normen von Staat und Recht durchklingt diese Zeit. Aber die Jonier hatten in der wilden Hast ihres Lebens, da keiner seine Leidenschaft zu bezähmen vermag, die staatenbildende Kraft verloren. Wohl wird das Recht jetzt in den meisten Städten aufgezeichnet, aber dauerndere, staatliche Bildungen, wie sie die primitiveren Agrarstaaten des europäischen Griechenlands noch zu schaffen vermochten, sind in Jonien kaum irgendwo entstanden. Nur in dem äolischen Mytilene scheinen nach langen Kämpfen, die wir aus den Versen des Dichters Alcaeus kennen, endlich durch die Rechtlichkeit des Pittacus beruhigtere Zustände eingetreten zu sein.

Während dieses wilden Haders rückt die Gefahr, die von den Lydern her drohte, in immer größere Nähe. Der weise Thales erhebt seine warnende Stimme, um den Leidenschaften Einhalt zu gebieten und die gesammelte Kraft gegen den äußeren Feind zu verbinden. Er rät, einen großen Bund aller ionischen Städte zu schließen[1]), aber sein Ruf verhallt ungehört in dem wirren Streite. So naht das Verhängnis unaufhaltsam. Die meisten ionischen Städte werden erobert. Die ganze Küste Kleinasiens fällt dem Lyderkönige zu. Blinde Leidenschaft hat so der ionischen Freiheit den Untergang gebracht.

Auch den Einzelnen reißt der Krieg aus der gewohnten Bahn des Daseins und weckt in seiner Seele ein heißeres Feuer. Wohl werden noch in dieser Zeit die homerischen Gesänge vielfach vorgetragen. Aber gern greift man hier zu gesteigerten Formen der Erzählung,

---

[1]) Herodot I, 170.

die dem heftigeren Innenleben und der reicheren Phantasie entsprechen. So sind jetzt jene ins Dämonische erhobenen Sagen von den Geschicken der Tantaliden und des thebanischen Königshauses ausgestaltet. Und ganz hat diese Zeit ihr Fühlen nur in den neuen Dichtformen, der Elegie und dem Jambus, auszusprechen vermocht, in denen nicht mehr von alten Helden und Heldengeschichten die Rede ist, nur das Leben der Gegenwart sich einen unmittelbaren Ausdruck verschafft. Da klingen wieder die kriegerischen Töne aus dem Homer. Kallinus aus Ephesus stachelt seine Mitbürger zum Kampfe auf, an die Schande gemahnt er sie und an den Ruhm des mutigen Kriegers[1]). Der Krieger wird gern und mit Bewunderung geschildert[2]). Freilich, ein rascheres Geschlecht führt diese Kriege, dem nicht mehr die alte Art homerischer Kämpfer eignet. Seinem in der Schlacht verlorenen Schilde sagt Archilochus lachend Lebewohl und freut sich, daß er mit dem Leben davongekommen ist; einen Schild will er schon wieder bekommen[3]). Aber die Lust am Kriege kann er nicht verleugnen, einen Diener des Ares nennt er sich stolz[4]); Ares ist in Wahrheit allen Menschen gemein[5]). Leidenschaftlicher denn je wissen die Menschen jetzt zu hassen. Mit seinen jambischen Schmähversen verfolgte der Dichter seine Gegner. Die Sage wollte wissen, daß seine Opfer in der Verzweiflung selbst den Tod gesucht hatten. So hat Archilochus einen parischen Bürger und dessen Töchter mit unversöhnlichem Hasse verfolgt[6]). Eins verstehe er wohl, rühmt er sich selbst, dem Beleidiger mit bösem Schimpf zu vergelten[7]). Ähnlich klingt uns aus Alcaeus Versen, der den Parteikampf in Mytilene mit durchgefochten hat, die ganze Wucht des Hasses, den diese Kämpfe erweckten[8]).

Erregtere Formen nimmt das private Leben daheim an. Die Genußsucht ist gewachsen, und die festlichen Male des Homer machen ausgelassenen Trinkgelagen Platz[9]). Von einem üppigeren Leben scheint sich der kriegerische Eifer der Einzelnen gelegentlich schon

[1]) frg. 1. Hier und im folgenden die Lyriker zitiert nach Bergks Anthologia Lyrica 4. Ausgabe von Hiller-Crusius 1897.
[2]) ebd. v. 9 ff., Archilochus frg. 3. Mimnermus frg. 12.
[3]) frg. 5. [4]) frg. 1. [5]) frg. 35. Vgl. auch Alcaeus frg. 14. 35. 56.
[6]) frg. 85—88. [7]) frg. 61; vgl. 20. 34. [8]) frg. 8. 42.
[9]) Archilochus frg. 2. 4. 13.

abzuheben[1]). Wenn draußen der Winter stürmt, dann ist's schön, am Feuer zu sitzen, den süßen Wein vor sich und die Wange ins weiche Kissen geschmiegt[2]). Und wenn es heiß ist, gibt es wieder nichts Besseres, als zu trinken[3]). Diese Erregung des Lebens hat auch die Frauen ergriffen; sie treten jetzt zum ersten Male entschiedener hervor. Einer dieser Jambendichter, Semonides von Amorgos, hat ein großes Schmähgedicht auf sie verfaßt, ein deutliches Zeichen, welch breiten Raum sie jetzt im Leben einnehmen[4]). Da sehen wir denn, wie die Eigenschaften dieser ionischen Gesellschaft, ihre Leidenschaft, ihre unruhige Klugheit und ihre Genußsucht, auch von ihren weiblichen Mitgliedern geteilt werden. So schildert der Dichter, immer unter dem Bilde von bestimmten Tieren[5]), die Frau, die alles hören und überall dabei sein möchte; die launische, die bald freundlich, bald ungebärdig sich zeigt; andere sind faul und naschhaft, ränkevoll oder putzsüchtig; nur die fleißige weiß er schließlich zu rühmen. Dabei muß das Verhältnis der Gatten untereinander gelegentlich sehr lebhafte Formen angenommen haben; denn der Mann kann seine Frau nicht zähmen, selbst wenn er ihr im Zorn mit einem Steine die Zähne ausschlägt[6]). Und wie der Haß der Geschlechter ist ihre Liebe gewachsen. Die leidenschaftlichen Liebesgesänge, die ganz erst das folgende Jahrhundert beherrschen sollten, beginnen doch schon in den Gedichten des Archilochus und Alcaeus[7]).

Dies Jahrhundert ist das schöpferische der ionischen Geschichte. Wie einst in den Stürmen der Wanderzeit jene Kultur erblühte, deren Glanz uns die homerischen Gedichte noch ahnen lassen, so sind die charakteristischen Formen ionischen Wesens in dieser Epoche der neu aufbrandenden Leidenschaften entstanden. Der elegante ionische Baustiel wurzelt in dieser Zeit. Die Erzählerfreudigkeit, so recht ein Kennzeichen ionischen Geistes, greift auf die Malerei über, und die Nachwirkungen der mykenischen Malweise werden überall verdrängt durch lebhaft bewegte Darstellungen aus Sage und Leben[8]). In der Plastik tun die Jonier zwei entscheidende Schritte vorwärts[9]). Die

---

[1]) Callinus frg. 1. [2]) Alcaeus frg. 16. [3]) ebd. frg. 43; vgl. 38. 44. [4]) frg. 7. [5]) vgl. Phokylides frg. 1, [6]) ebd. v. 17.
[7]) Archilochus frg. 104. 111. Alcaeus frg. 19. 34.
[8]) Springer-Michaelis I[8], S. 141 ff.
[9]) Collignon-Thrämer, Griech. Plastik I, S. 134 ff.

Glieder der steifen, leblosen Gestalten lösen sich, schreitend, in lebendiger Aktion sollen sie sich jetzt darstellen; und das Gesicht belebt sich zu einem lächelnden Ausdruck [1]). Erwähnt Homer das Lachen wesentlich als Siegestriumph des Helden, so ist es hier zu einem glücklichen Lächeln abgedämpft, in dem sich der Mensch in seiner sieghaften Herrlichkeit zeigt. So hat das brausende Leben dieser Zeit in die trägen und schweren Massen der ältesten, stockartigen Statuen die ersten Funken des Lebens geworfen. Daß die typisch-ionischen Dichtformen, Elegie und Jambus, daneben das äolische Lied in dieser Zeit entstanden, wurde schon bemerkt. Unmittelbarer führt uns die Entwicklung der Musik in das Seelenleben ein, besteht doch zwischen beiden der innigste Konnex [2]). Die alte viersaitige Lyra wird durch die siebensaitige verdrängt [3]), während schon zuvor die Flötenmusik aufgekommen war. Das bedeutet zunächst eine Bereicherung der Harmonien. Das reichere Innenleben läßt sich an den alten, einfachen Melodien nicht mehr genügen, sondern fordert größere Kontraste und kompliziertere Harmonien. Und wie die Flöte aus Phrygien eingeführt sein soll, so scheint überhaupt die Musik der kleinasiatischen Völker jetzt Einfluß auf die griechische zu gewinnen. Mehrere Tonarten haben danach ihren Namen erhalten. Gegenüber der altgriechischen, dorisch genannten Weise kennzeichnete sie durchweg eine größere Erregtheit [4]), wie auch die Flötenmusik leidenschaftlicher klang als die der Zither [5]). Aber diese Leidenschaft ist nicht mehr die alte, wilde. Ein weichlicher Charakter wird dieser Musik zugleich zugeschrieben [6]); es sind die Erregungen eines schon sehr entwickelten, Genuß mehr als Mühe suchenden Volkes.

Die mächtigen Wogen, die im siebenten Jahrhundert alles Leben ergriffen hatten, ebbten in der Folgezeit allmählich ab. Ganz Jonien

---

[1]) Über das »archaische Lächeln« vgl. jetzt Lerman, Altgriechische Plastik 1907 S. 99 ff. Mag das Lächeln nur aus technischen Gründen entstanden sein, daß es bald als Seelenausdruck genommen wurde, ist klar, und da scheint mir die im Text versuchte Erklärung am meisten dem Vorkommen von Gelächter in der ältesten Zeit zu entsprechen.

[2]) Das wußten schon die Alten, vgl. Aristoteles, Poetik VIII 5, p. 1340b, 17.

[3]) Die Neuerung knüpft sich an den Namen des Terpander von Lesbos.

[4]) Otfr. Müller, Griech. Lit. Gesch. I[4], S. 257 f.

[5]) Aristoteles, Poetik VIII 6, p. 1341a 21.

[6]) ebd. VIII 5, p. 1340a 38 ff.

bis auf die Inseln kam in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts in Abhängigkeit von der Lyderherrschaft. Deren Hand lastete nicht schwer auf den Städten, und in den jetzt beruhigten Zuständen erhebt sich der Reichtum Joniens erst zu seiner größten Blüte. Die gewaltigen Tempelbauten in Ephesus und Didymae bei Milet zeugen davon. Sind die Leidenschaften noch nicht erloschen, so besitzen sie doch nicht mehr jene mächtige Schwungkraft, die den Mann zu Kampf und Taten emporreißt. Der Haß nimmt kleinere Dimensionen an und erschöpft sich leichter in bloßen Schmähungen, in denen auch die Jonier dieser Tage noch ein Erkleckliches leisteten [1]). Das Geschwätz in der Stadt, die bösen Nachreden müssen schlimm gewesen sein [2]). Am liebsten aber ergibt sich jeder sorglos dem Genusse des Lebens, um beim Becher oder im Gesange seine Erregungen ausströmen zu lassen. Ein solch heiteres Genußleben umgab gewiß auch in der vorangehenden Zeit jene einzelnen, leidenschaftlichen Persönlichkeiten. Wie lange wollt ihr so schlaff daliegen, ruft Kallinus den Ephesern zu, und am Ende unserer Epoche sagt Heraklit von den gleichen Ephesern: die meisten liegen da, vollgefressen wie das Vieh [3]). Wie aber Leben und Denken der Menschen reicher geworden war, so können die alten einfachen Formen des Genusses ihnen nicht mehr genügen. Eine qualifiziertere Üppigkeit erwächst, möglicherweise zum Teil unter dem Einfluß der Lyder, und wird das eigentliche Kennzeichen dieses späteren ionischen Wesens. In purpurnen Gewändern, mit schön geschmückten Locken und duftend von feinen Salben stolzieren die Jonier auf dem Markte einher [4]). Eine raffinierte Kunst entfaltet vor allem die Frauenkleidung, wie sie die Plastik der Zeit wiedergibt [5]). Bei Tische pflegt man zu liegen [6]). Die kolossalen Gestalten, mit denen die Milesier ihre Feststraße schmückten, zeigen die massigen, fetten Körper dieser reichen Genußmenschen [7]). Mit be-

---

[1]) Hipponax frg. 18—21. Heraklit frg. 121 Diels.

[2]) Mimnermus frg. 7. 13. 14. Phokylides frg. 4. Wie sich alle Lebhaftigkeit stets in Reden äußert, zeigt recht das Wort ἀβάκης, das eigentlich sprachlos, dann sanft bedeutet. (Sappho frg. 73; vgl. Anacreon frg. 69.)

[3]) frg. 29 Diels. [4]) Xenophanes frg. 3 Diels.

[5]) Collignon-Thrämer I, S. 150 ff. Geschildert auch bei Sappho frg. 71.

[6]) Xenophanes frg. 22 Diels.

[7]) Collignon-Thrämer I, S. 177 ff. Etwas mag man immerhin dem Stile zu Gute halten.

wußter Wonne geben sie sich den Freuden des Mahles hin [1]). Allerlei Neuigkeiten oder eigene Erlebnisse werden da berichtet, denn die alten Märchen sind zu abgegriffen und die Kriegslieder zu ungemütlich [2]). Das Trinken nimmt einen immer breiteren Raum ein [3]) und die Genüsse der Tafel werden raffinierter [4]). Vor allem aber tritt jetzt die Liebe als die beherrschende Macht des Lebens hervor, die Schlachtenlieder der älteren Zeit sind fast völlig von Liebesliedern verdrängt. Mimnermus von Kolophon kann sich kein Leben und keine Freude denken ohne die goldene Aphrodite [5]). In Alcaeus Lyrik und besonders in den Liedern der Sappho ist es das Grundmotiv aller Dichtung. Der rechte Typus dieser Zeit aber ist Anakreon von Teos. Er scherzt selbst über seine unkriegerische Natur [6]), Wein und Liebe sind die Pole, um die all sein Denken schwingt. Als höfischer Dichter hat er bei den Tyrannen Polykrates und Hipparch gelebt. Dem Genuß des Daseins in der Gegenwart, der an Zukunft und Alter nicht denken mag, hat er sich ganz geweiht. Seine Verse sind völlig von jener weichen und doch zitternd erregten Stimmung beherrscht, wie sie damals für Jonien charakteristisch war. So sucht sich die Erregung der Seele, die sich zu Taten nicht mehr aufzuraffen versteht, in einem ausgelassenen Genußleben Befriedigung zu verschaffen. Da werden die alten Freuden des Lebens bald abgenutzt, der nie beruhigte Sinn sieht sich nach neuen Erregungen und neuen Reizen um. Zugleich mit den ersten Einwirkungen vom festländischen Griechenlande dringen neue Lebensformen ein, nach denen die Jonier begierig greifen, um in ihnen den Genuß zu finden, den ihnen die altbekannten Lebensformen nicht mehr zu bieten vermögen. Die Knabenliebe, ganz anderen Kulturkreisen entstammend, greift in Jonien um sich [7]). Orgiastische Kulte, dem älteren Jonien fremd, gleichfalls aus anderen Voraussetzungen entstanden, finden sich

[1]) Xenophanes frg. 33 Diels.

[2]) Xenophanes frg. 1, 21 Diels, Anakreon frg. 90. Die Fabeln treten in dieser Zeit in Jonien auf. Sie geben, wenn auch die einzelnen nicht mit Sicherheit auf diese ältere Zeit zurückzuführen sind, im ganzen doch ein gutes Abbild ionischen Lebens mit ihrem Ergötzen an der List, der Schadenfreude über die Dummheit, der Warnung vor der Rücksichtslosigkeit des Stärkeren.

[3]) Xenophanes frg. 1, 17 Diels. Archilochus 75, Hipponax frg. 40. 67.

[4]) Hipponax frg. 32. [5]) frg. 1. [6]) frg. 24. 25.

[7]) Anakreon frg. 2—4, Ibykus frg. 5.

jetzt auch hier [1]). In deren wilden Ekstasen mochte sich die Erregung austoben, die in keinem Genusse mehr sich genug tun konnte.

Von den Lydern haben die Jonier diese Üppigkeit gelernt, sagt Xenophanes, und er leitet daraus den Verlust ihrer Freiheit ab [2]). In der Tat haben sie sich fortan nicht mehr zu kräftigerem Handeln aufzuraffen vermocht. Als um die Mitte des sechsten Jahrhunderts wieder die Welt von gewaltigen Erschütterungen erdröhnt, die Perser den Medern ihr Reich entreißen und die Lyder im ersten Ansturm unterwerfen, wagten die Jonier nicht, das verhaßte Joch der Fremdherrschaft abzuschütteln, obwohl Kyros sie zum Aufstande ermutigte [3]). So wurden sie nach einem schwächlichen Widerstande von den Persern besiegt, selbt die Inseln unterwarfen sich dem Gewaltigen. Die Hand der Perser aber lastete schwerer auf den Städten, ihr Reichtum sinkt langsam abwärts. Der großartige Plan des Bias, auszuwandern und in Sardinien einen gemeinsamen, ionischen Staat zu gründen, fand ein schwaches Geschlecht. Und all die mächtigen Ereignisse der Folgezeit, die oft das Perserreich hart am Rande des Verderbens vorbeiführten, vermochten nicht mehr die Flamme in den Herzen der Jonier zu entfachen. Als Sklaven des Großkönigs wagten sie nicht, ihm den Gehorsam zu weigern [4]). Nur auf kurze Zeit noch gelingt es Polykrates, sich auf Samos eine starke Stellung zu schaffen. Durch Trug und List allein kann er sie aufrecht erhalten; die Verderbnis des Charakters, die ein entwickelter Intellekt bei noch ungebrochener Leidenschaft herbeiführen mußte, offenbart sich bei ihm aufs stärkste. Endlich wird er durch Hinterlist ermordet und sein Land unterworfen. Und doch flammt noch einmal, um die Jahrhundertwende, die nie ganz bezwungene Erregung plötzlich stärker empor. Die Bewegung geht von Milet aus. Dessen Häupter, Histiaeus und Aristagoras, suchen zunächst unter persischer Herrschaft ihre Macht zu mehren. Es ist ein innerer Zwist, wie es deren soviele in Jonien gab, kein Aufstand von elementarer Wucht. Erst als ein Zug gegen Naxos mißlingt, glaubt Aristagoras sich gefährdet und sich nur durch einen allgemeinen Aufruhr schützen zu können. Eine un-

[1]) Der Dionysoskult Archilochus frg. 74. Anakreon frg. 55, Heraklit frg. 15, vgl. 14 Diels. Der Adoniskult Sappho frg. 63. 64.

[2]) frg. 3 Diels. Einst waren die Milesier streitbar, sagt auch Anakreon frg. 81.

[3]) Ed. Meyer II, S. 766 ff. [4]) Herodot IV, 142.

ruhige Propaganda beginnt in den griechischen Städten. Wieder wie einst in der Zeit des Thales, steht unter den blind Erregten ein Mann mit weitem und klarem Blick auf und erhebt den Warnungsruf, Hekataeus von Milet. Doch vergebens, plötzlich bricht überall der Aufstand aus. Trotz kurzer Erfolge wird er leicht von den Persern niedergeschlagen. Nach einem abenteuernden Leben finden die Führer ein unrühmliches Ende. War die elementare Kampfeswut der alten Heroen im siebenten Jahrhundert in eine unruhig flackernde, doch immer noch mächtige Streitlust übergegangen, so endet hier die hohe ionische Leidenschaft in einem unsteten Abenteurertum. Alle Städte und Inseln wurden jetzt erobert, die Städte verbrannt, die Einwohner großen Teils als Gefangene ins Innere Asiens geschleppt. Der gewaltige Tempel in Didymae ging in Flammen auf. So endet der ionische Aufstand, in blinder, kraftloser Leidenschaft unternommen, mit der Vernichtung Joniens. Nie wieder sollte es zu einem selbständigen, politischen Dasein gelangen, eine Fremdherrschaft löst die andere ab. Es gibt kein Jonien mehr.

2. Die Entwicklung der Persönlichkeit.

In dieser Zeit treten plötzlich auf allen Gebieten die einzelnen Persönlichkeiten deutlicher hervor. Die Namen der Dichter werden uns bekannt, während das Epos namenlos von Mund zu Munde wanderte, die Künstler setzen ihre Namen unter die Bildwerke ihrer Hand, und im politischen Leben, wo bisher nur die ungeschiedene Menge des Volkes, ein sehr unindividueller Adel oder Könige, die wohl einen Namen hatten, aber kaum individuelle Persönlichkeiten waren, eine Rolle spielten, nehmen jetzt einzelne, in ihrer persönlichen Eigenart ausgeprägte Männer die Führung in die Hand. Auch in dieser Entwicklung geht Jonien überall voran, die ersten, ganz individuellen Persönlichkeiten sind Jonier [1]). Zwei Momente sind es, die uns diese Persönlichkeiten zum erstenmal als Individualitäten erscheinen lassen. Sie pflegen viel von sich selber zu reden und dabei selbst ganz Nebensächliches zu erzählen. Und sie stellen sich in

---

[1]) Vgl. über diese Entwicklung jetzt auch G. Misch, Geschichte der Autobiographie I, 1907, 49 ff.

einen entschiedenen und immer bewußteren Gegensatz zu ihrer Umgebung. Keines dieser Momente ist das Primäre, mit und nebeneinander sind sie entstanden.

Die Wichtigkeit, die diese Menschen ihrer eigenen Person beimessen, geht in ihren Anfängen bis in die älteste Zeit zurück. In diesem Sinne sind eigentlich schon die Helden Homers Individualisten. Die mächtigen Erregungsgefühle verengen ihr Bewußtsein, sie vermögen nur das zu denken und aufzufassen, was zu ihrem Affekt in Beziehung steht. Ganz besonders wird die Schätzung der eigenen Persönlichkeit sich steigern, wo Zorn und Haß den Menschen verstärkt auf sich selbst zurückweisen. Hier geht das erste Moment unmittelbar in das zweite, die Abwendung von der Umgebung, über. Achilles, der allen Griechen zürnt, ihm ist neben seinem Haß alles andere gleichgültig. Viel freilich hatten jene alten, leidenschaftlichen Helden noch nicht von sich zu erzählen. Anders die klugen Männer, deren Erfahrung reicher, deren Intellekt ausgebildeter war. Nestor vertritt diese weitere Stufe des Individualismus in der Ilias. Auch er redet, und oft nur allzuviel, von sich selber; aber er hat wirklich etwas zu berichten. All die mancherlei Erlebnisse und Erfahrungen seines langen Lebens gibt er seinen Genossen zum besten. Und neben ihn tritt später die Gestalt des Odysseus, der durch die Erzählung seiner eigenen Erlebnisse seine Hörer stundenlang zu fesseln weiß. Die Lust am Erzählen ist aber in der Odyssee den meisten eigen; jeder hört sich gerne reden und seine Erlebnisse sind ihm das Wichtigste auf der ganzen Welt.

Ein neuer Anstoß zu einem stärkeren Hervortreten der Einzelindividualität erfolgte im siebenten Jahrhundert, das wir schon zuvor als das eigentlich schöpferische der späteren, ionischen Entwicklung fanden. In dieser Zeit der neu ausbrechenden Leidenschaft haben wohl noch manche spätere Partien des Epos ihre jetzige Gestalt erhalten, die jüngeren Epen sind zum Teil erst jetzt entstanden; hier überall tritt der Sänger deutlicher neben den von ihm erzählten Ereignissen hervor[1]). Der Hymnus auf den delischen Apollo mit seiner ganz persönlichen Anrede des blinden Sängers aus Chios an seine Hörerinnen, die dem Bilde des Homer für alle Folgezeit die

[1]) Immisch, Die innere Entwicklung des griechischen Epos. 1904.

Züge aufgeprägt hat, fällt wohl in dies Jahrhundert. In dieselbe Zeit gehört die älteste griechische Künstlerinschrift [1]. Die ersten Tyrannen sind im siebenten Jahrhundert aufgetreten. Und auch die Reihe der Persönlichkeiten, die für uns durch die allerdings trümmerhafte Erhaltung ihrer Schriften und Lieder noch Individualitäten sind, beginnt im siebenten Jahrhundert.

Die älteste dieser Persönlichkeiten ist Archilochus aus Paros. Schon von seinem Leben ist uns mehr bekannt, als von dem der früheren. Sein Vater hatte von Paros eine Kolonie nach Thasos geführt, dorthin wanderte auch der Sohn aus, ohne Zweifel aus Not [2], wenn er auch in der neuen Heimat es nicht viel besser getroffen zu haben scheint [3]. Mit thrakischen Völkerschaften schlugen sich die Kolonisten herum, und auch Archilochus nahm an diesen Kämpfen teil [4]. Er scheint dann nach Paros zurückgekehrt; ein Parier hatte ihm seine Tochter verlobt, trat aber von seinem Versprechen zurück. Auf ihn und seine Familie richtet Archilochus seinen tiefsten Haß, der sich in den giftigsten Versen Luft macht. Lange aber duldete es ihn nicht zu Hause; als Söldner führt er ein abenteuerndes Leben [5], kämpft mit im euböischen Kriege [6] und fällt schließlich in einem Kampfe gegen Naxos [7]. Schon dieser äußere Verlauf seines Lebens zeigt deutlich jene zwei für die Entwicklung der Persönlichkeit charakteristischen Seiten ausgeprägt. Der Abenteurer, der sich in der Welt herumschlägt, hat viel erlebt und mancherlei zu erzählen; er ist losgelöst von der gewöhnlichen Umgebung des Menschen und um so mehr auf sich selbst gewiesen. So erzählt uns denn Archilochus mehr als bisher irgend ein Dichter von sich selbst. Jene Andeutungen über sein Leben verdanken wir alle ihm selbst. Hier greift der in dieser Zeit stärker ausgebildete Wirklichkeitssinn bedeutsam ein. Nicht nur die wichtigeren Ereignisse seines Lebens gestaltet er in seinen Dichtungen, ganz gewöhnliche Begebenheiten werden jetzt überhaupt erst stärker beachtet und poetisch gestaltet [8]. Von sich selbst redet Archilochus mit Vorliebe [9]. Die ganz persönliche Note aber erwuchs seinen Dichtungen offenbar erst aus dem Haß

[1]) Collignon-Thrämer, Gesch. d. gr. Plastik I, S. 136
[2]) Aelian, var. hist. X, 13. [3]) frg. 49. [4]) frg. 5. [5]) frg. 30. [6]) frg. 3.
[7]) Heracleides Pont. bei Müller, Fragm. hist. graec. II, 210.
[8]) z. B. frg. 4. [9]) frg. 1. 2. 5. 61.

gegen jenen parischen Bürger, der ihm seine Tochter wieder genommen hatte. Dies Ereignis im Leben des Archilochus ist immer als das wesentlichste empfunden worden [1]. Der Haß vor allem hat ihn losgelöst aus der Gemeinschaft der Menschen. Wir werden ihn auch weiterhin noch als eine wichtige Triebfeder zur Entwicklung des Individuums finden. Dies Hinaustreten aus dem Bannkreis der Gesellschaft spricht sich in furchtbar bitteren Worten aus: »Wer sich um die Rede des Volkes kümmern wollte, der würde nicht viel Schönes erleben« [2]. »Haben doch die Menschen einen Sinn, wie der Tag gerade ist, den ihnen Zeus heraufführt, und denken so, wie gerade die Dinge sind, in die sie hineingeraten« [3]. Die Verachtung der Menschen wird so schließlich das Grundgefühl der individuellen Persönlichkeit.

Ähnliche Bedingungen haben die Persönlichkeit eines Alcaeus ausgebildet. Mit leidenschaftlichem Haß verfolgt er seine Gegner im politischen Kampfe bis über den Tod hinaus [4]. Ein abenteuerndes Söldnerleben führte ihn weit in der Welt herum. Aus seiner reicheren Erfahrung muß ihm eine kühle Menschenbeobachtung erwachsen sein [5]. So reden auch seine Lieder vor allem von ihm selbst. Aber schon tritt neben dem Haß die Liebe als ein bestimmender Faktor des Lebens hervor. Das gilt noch mehr von den Dichtern der Folgezeit. Mimnermus findet wohl noch gelegentlich Worte einer vornehmen Geringschätzung seiner Mitbürger [6], doch diese Abwendung von der Umgebung trägt nicht die harten Züge des Hasses, eher die liebenswürdigen des weichen Genußmenschen. Allein die Liebe hat der Sappho die Zunge gelöst, daß die geheimsten Regungen ihrer Seele zu bewußter Gestaltung drängen. Für das Hervortreten der Frau bleibt ihr Name höchst bezeichnend, aber die reichere Erfahrung der Männer geht ihr ab. Und so ist sie keine Persönlichkeit geworden, die sich wissentlich von ihrer Umgebung schied. Anakreon, recht der Typus jenes heiteren Joniertums, zeigt scharf ausgeprägte, individuelle Züge wenig, doch sind ihm allein die Freuden und Leiden seines persönlichen Lebens wichtig. Hier werden alle Seiten des Daseins zu bewußter Auffassung geweckt.

---

[1] vgl. frg. 20. 61. 85 ff. [2] frg. 7. [3] frg. 66. [4] frg. 8, 42.
[5] Der Wein ist den Menschen ein Spiegel, frg. 18, ähnlich 79.
[6] frg. 7. 13. 14.

Neben diesen reichen Genußmenschen steht der vom Geschick Enterbte, Hipponax. Vor den Tyrannen mußte er aus seiner Vaterstadt Ephesus weichen und das Brot der Verbannung essen. Töne des Hasses [1]) und der Verachtung [2]) klingen aus seinen Versen. Persönliche Erfahrungen konnte er manche sammeln; aber wie sich der Reihe alter Helden als letzter der Abenteurer anschloß, so ist sein Leben eine Parodie auf das des Archilochus. Als ein vagierender Bettler treibt er sich in der Welt herum. Trotzdem besitzt auch er jene gesteigerte Schätzung der eigenen Person; und der erhöhte Sinn für das Reale des Lebens führt zu einem schamlosen Breitmachen seines Bettlertums [3]). Ohne sich im geringsten zu genieren, erzählt er, wie man ihn gelegentlich hinauswarf [4]).

Von den Philosophen tritt uns zuerst Xenophanes in deutlicherer Gestalt entgegen. Auch er ist weit in den Ländern hin und her geworfen [5]), so ist bei ihm besonders der Sinn für die Wirklichkeit entwickelt, und bei diesem Philosophen, der der Gründer einer Schule wurde, die diese ganze Welt als Schein ablehnte, lesen wir nicht wenige Fragmente, die uns wie keine sonst ein lebendiges Bild des damaligen Lebens und Treibens vermitteln [6]). Seines Wertes ist er sich sehr bewußt [7]). Auch bei diesem offenbar liebenswürdigen und heiteren Charakter finden wir Spuren jener Abwendung von der Welt. Gegen die naiven Wertungen des Lebens richtet er seinen Spott; die Hochschätzung der Wettkämpfer ist töricht [8]), gegen Dichter und Philosophen wenden sich scharfe Verse [9]). Und der Menge, die die alten Fabelberichte glaubt, schenkt er seine tiefste Verachtung [10]).

Am Ausgange der ionischen Geschichte steht die gewaltige Persönlichkeit des Heraklit. Die Voraussetzungen, auf denen seine Individualität ruht, sind wesentlich die gleichen wie sonst, aber neue, wichtige Züge treten hinzu. Vielerlei muß er erlebt und reiche Erfahrungen gesammelt haben, hat er doch den Untergang seiner Vaterstadt Ephesus mit durchgemacht. Aber in seinen Fragmenten

---

[1]) frg. 18—21. 28. 74. [2]) frg. 11; hämische Schadenfreude 32. [3]) Seine Betteleien 22—27. [4]) frg. 32. [5]) frg. 8 Diels. [6]) frg. 1. 3. 6. 22. [7]) frg. 2. [8]) frg. 2. [9]) Die Σίλλοι. Vgl. frg. 1, 21. 11. 12.

[10]) frg. 14—16. Ähnliche Verachtung des traditionellen Wissens bei Hekataeus auf seinem Gebiet: frg. 332 Müller.

finden wir davon nur wenig. Vielwisserei lehrt den Verstand nicht, damit wendet er sich verächtlich von der unruhigen Lernbegierde seiner Stammesgenossen ab [1]). Dagegen ist in diesem spätgeborenen Sprößling des hohen ionischen Adels noch einmal die ganze Wucht der Leidenschaft erwacht. Alle Töne vom heißesten Hasse bis zum kältesten Hohn tiefster Verachtung stehen ihm zu Gebote. An den Parteikämpfen seiner Stadt nimmt er teil, haßerfüllte Worte voll bitteren Spottes richtet er gegen das Volk [2]). Vor allem aber gilt sein Zorn den Lehrern, Irrlehrern des Volkes, den Dichtern und Philosophen; mit Ruten sollten sie aus den Kampfspielen getrieben werden [3]). Den Menschen, die solchen Lehrern folgen, kehrt er mit tiefster Verachtung den Rücken zu [4]). Sie glauben Straßensängern und den Pöbel haben sie zum Lehrer [5]). So wendet er sich stolz auf sich selbst zurück, das stolze Bewußtsein des eigenen Wertes klingt aus all seinen Sprüchen hervor [6]). Aber der Denker findet in sich selbst einen ganz anderen Halt als jene früheren Persönlichkeiten. Wo sie sich nur von der Gemeinschaft trennten, um auf eigenen Wegen den Gütern des Lebens nachzujagen, da trägt der Philosoph, dessen Denken aufs Reichste entwickelt ist, eine Möglichkeit in sich, sein Leben unabhängig von allem Objektiven rein aus sich selbst zu führen. Er, der jene echt ionische, heitere Ausbreitung des Wissens so schroff ablehnt, vergrübelt sich in sich selbst hinein. Diese Seite der Individualität wird für Heraklit fast die wichtigste. Er sucht das Glück nicht mehr in der Befriedigung der Begierden, denn wenn es in sinnlichen Lustgefühlen bestünde, müßte man die Ochsen glücklich nennen, wenn sie Erbsen fressen [7]). Der wahre Wert des Menschen liegt nur im Denken [8]). Ihm hat sich Heraklit ganz ergeben, und nicht in der Welt der Objekte sucht er seinem Denken das Ziel. In sich selbst versenkt er sich, um in den Normen des Denkens die Wahrheit zu finden. Ich habe mich selbst erforscht,

---

[1]) frg. 40. 129. Die Übersetzungen sind fast alle wörtlich aus Diels, Fragmente der Vorsokratiker genommen.

[2]) frg. 121; vgl. 29. [3]) frg. 42; vgl. 40. [4]) frg. 2. 17. 19. 57.

[5]) frg. 104. Wenn wohl auch erfunden, paßt doch gut zu diesem Bilde die Erzählung bei Diogenes Laertius IX, 3, er habe sich aus Menschenfeindschaft in die Berge zurückgezogen und dort von Gras und Kräutern gelebt.

[6]) vgl. noch frg. 1. 29. [7]) frg. 4. [8]) frg. 112.

dies stolze Wort setzt er der unruhigen, an dem Schein der Welt haftenden Wißbegierde seiner Stammesgenossen entgegen [1]). So sollte jeder sich selbst erkennen [2]). Ist doch die Weisheit etwas von allem Abgesondertes [3]), d. h. von der bunten Mannigfaltigkeit der Dinge muß sich losreißen, wer sie finden will. Dann entdeckt er in seiner Seele ungeahnte Quellen des Wissens. Denn der Seele ist das Wort eigen, das sich selbst mehrt [4]), und ihre Grenzen kannst du nicht ausfinden, und ob du jegliche Straße abschrittest, ein so tiefes Wort birgt sie [5]). So hat sich aus der Abwendung von der Welt und dem Zurückziehen auf sich selbst hier ein Selbstbewußtsein entwickelt, das seine Kraft aus sich selber zu schöpfen vermag. Der Intellekt ist reich genug, um auch, als ihm die Wege zur Wirkung nach außen beschnitten sind, ein eigenes Leben, frei von allen äußeren Bedingungen, sich zu erschaffen.

3. Die Weltanschauung.

Die Jonier haben zum ersten Male über Sinn und Zusammenhang des Lebens reflektiert. Nicht plötzlich und in fertiger Gestalt ist eines Tages bei ihnen die Philosophie aufgetreten; langsam nur riß sich die Reflexion von der unmittelbaren Wirklichkeit los, an die sie bis dahin völlig gebannt war, um den gesamten Umkreis des Lebens denkend zu überschauen und in ein reflektiertes Bewußtsein zu heben. Die bereicherte Erfahrung hatte den Sinn für die Wirklichkeiten der Welt geweckt. Nicht als ob diesen der Grieche früher ferner gestanden hätte. Mit allen Organen haftete er fest am Leben, seine Leidenschaften trieben ihn vorwärts, daß er tief und tiefer in seine Schätze hineingriff. Damals aber fand er sich noch allzu fest an das objektive Geschehen gekettet, als daß eine Reflexion auf weiteren Strecken sich dazwischen hätte hervorwagen können. Erst seit der entwickelte Intellekt die Flamme der Affekte gedämpft hatte, konnte das Leben, dem doch noch immer alles Sinnen und Trachten des Joniers galt, Gegenstand einer abwägenden und urteilenden Reflexion werden. Die tiefer Denkenden verlangten dabei nach einer völlig neuen Antwort auf das Problem der Welt; denn ihnen war mit der

[1]) frg. 101. [2]) frg. 116. [3]) frg. 108. [4]) frg. 115. [5]) frg. 45.

Ausbreitung der Erfahrung das alte Weltbild zerstört, das dem Naiven alle Rätsel des Lebens löste. Die mythologische Denkweise — das ist die zweite Vorbedingung für die Geburt der Philosophie — beginnt zu weichen. Noch freilich sind es nur erste Ansätze zu dieser Entwicklung, noch weit in das philosophische Denken hinein erstreckt die Mythologie ihre Wirkung. Aber jene ursprüngliche Form, die in jeder wirkenden Kraft der Natur und des Lebens einen Willen sich regen glaubte, als dessen Träger eine nach menschlichen Maßen gedachte Persönlichkeit galt, konnte jetzt viele nicht mehr befriedigen. Man wußte zuviel, um länger an solche Götter glauben zu können. Die fremden Völker, deren jetzt so viele bekannt wurden, verehrten ganz andere Wesen, und jedes Volk schuf sich seine Götter nach seinem eigenen Bilde: die Äthiopier schwarz und stumpfnasig, die Thraker blauäugig und blond [1]). Wahrhaftig, wenn die Ochsen und Pferde Hände hätten und malen könnten, sie würden sich Götterbilder schaffen in Ochsen- und Pferdegestalt [2]). Der Gefühlston religiöser Vorstellungen scheint wie ausgelöscht, das Götterbild wird zum toten Steine [3]). Der Kontrast zwischen dem Anspruch an Heiligkeit, den die Götter erheben, und all dem Unheiligen, was Homer von ihnen erzählt, wird aufs stärkste empfunden [4]). So ist das alte Weltbild zu eng geworden, allzu hoch hat sich der Verstand der Menschen entwickelt, als daß es ihnen noch Raum genug böte für ihre kühnen Gedanken [5]).

Nicht dem Glücklichen erschließt sich der Sinn des Lebens. Wer ohne zu fragen genießend sich an die holde Außenseite des Lebens verlor, sein inneres Wesen mußte ihm ewig verborgen bleiben. Wissen erkaufte der Mensch nur um das Glück seiner Seele. Und kein glückliches Geschlecht ist es gewesen, dem in Jonien erstmals das philosophische Denken zufiel. Stiegen schon über der heiteren Welt Homers manche dunkle Wolken herauf, jetzt hat sich der ganze Horizont mit grauem Gewölk umzogen. Die Zeit ist melancholisch geworden. Nicht als ob die naive Freude erstorben wäre, der heitere Genuß füllt noch immer das Leben der meisten aus. Aber

[1]) Xenophanes frg. 16 Diels. [2]) ebd. frg. 15. [3]) Heraklit frg. 5.
[4]) Xenophanes frg. 11. 12.
[5]) Hierher gehören auch die rationalistischen Deutungen der alten Sagen durch Hekataeus frg. 346. 349 Müller.

im Gegensatz zu diesem genußfrohen Leben haben die Jonier den Schmerz nur um so tiefer empfinden gelernt. Wie hätte es auch anders sein können? Noch immer lodern die Leidenschaften in ungeminderter Kraft. Aber wo der alte Held leicht ihre Nöte vergaß, weil eine neue Erregung ihn in neue Bahnen hineinriß und die Erinnerung an Vergangenes aus seinem Herzen löschte, der späte Sohn dieses Volkes ist allzu klug geworden, zu weit umspannen seine Gedanken Vergangenheit und Zukunft, als daß er so leicht Vergessenheit finden könnte. Krieg und Seefahrt sind noch immer Quellen des Leides, denn nur auf kurze Zeit erwacht in den Stürmen des siebenten Jahrhunderts noch einmal die alte Lust am Kriege [1]). Neu erscheint daneben die wirtschaftliche Not, von der Homer noch nichts zu berichten wußte. Den dunkeln Existenzen in der Tiefe und ihrem Leben in Trübsal lieh der epische Sänger nicht seine Stimme [2]). Jetzt hat jenes sorglose Dasein ruhig gesicherten Besitzes der Herren Homers einem unruhigen Drängen Platz gemacht, das den Unterdrückten in tiefes Elend hinabstößt und auch den in der Höhe Schreitenden in banger Sorge erhält. Manch verwehter Klang aus einer Welt schreiender Dissonanzen tönt noch zu uns herüber [3]). Erhebt sich schon in den Liedern Homers der Gedanke an den Tod als ein düsterer Mahner, jetzt haften die weit vorausschauenden Gedanken noch fester an der melancholischen Betrachtung des kommenden Alters und Todes. Denn das Alter, im Epos ein relativ glücklicher Zustand, wird jetzt, weil es die Genußfähigkeit, den einzigen Wert des Lebens, nimmt, gefürchtet und gehaßt [4]). Und der Schatten des Todes ragt weit in das blühendste Leben hinein. Die Zeit ist melancholisch geworden, und auch die heitersten Stunden frohen Genießens können den herben Zug des Leides nicht ganz aus ihrem Antlitz verdrängen [5]). So ganz hat das Leben sich umdüstert, daß schließlich selbst die Schatten des Todes sich aufzuhellen beginnen.

---

[1]) Über Seefahrt Archilochus 9. 11. 51. Semonides 1, 15.

[2]) Eine Ausnahme Odyssee 20, 105 ff.

[3]) Archilochus frg. 16. 49. 50. Alcaeus 59. 73. Semonides 7, 101. Mimnermus 2, 12. Phokylides 14.

[4]) Archilochus 110. Semonides 1, 11. Mimnermus 1—3. 5. Anakreon 32.

[5]) Die Worte des Trostes sind noch immer die alten: Harre aus im Leid (Archilochus 9. 62); häufiger noch: Vergiß den Schmerz im Genusse (Archilochus 13, Alcaeus 17, Hipponax 40).

Aus den Leiden des Lebens ist der Tod die erwünschteste Zuflucht[1]); freiwillig wählt ihn mancher als einzigen Erlöser[2]). Von einem seligen Los im Jenseits, das für die ältere Zeit nur noch Schrecken barg, weiß man jetzt zu berichten[3]). So hat der Tod für den vom Leben Mißhandelten seine Schrecken verloren.

Die eigene Leidenschaft war es, die die Jonier in Unglück und Leiden führte. Der wilde Kampf der Städte und Parteien untereinander gab den äußeren Feinden Macht über das Land, daß es seine Freiheit verlor. Und den Einzelnen reißt der Drang im Innern unwiderstehlich hinaus zu kühnem Wagnis, obwohl seine reiche Erfahrung schon Leiden und Untergang daraus hervorwachsen sieht. Der tiefste Grund aller Not ruhte so in jenen Leidenschaften, die keine Klugheit zu bezähmen vermochte. Das haben die Jonier, wie sie nach dem Sinn des Lebens zu fragen begannen, sehr wohl begriffen. Noch freilich ist ihre Reflexion nicht dem eigenen Innenleben zugewandt, nur noch ganz vereinzelt suchen sie hinter dem äußeren Geschehen die psychische Kraft, von der es gewirkt ist[4]). Im ganzen haftet ihr Denken an dem objektiven Vorgang, in ihm allein enthüllt sich ihnen das Problem des Lebens. Welche Antwort also geben diese ersten Gedanken, die vom Einzelerlebnis aufsteigen zu einer allgemeingültigen Regel, nach der alles Geschehen verlaufe, auf die Frage nach dem Sinne des Daseins? »Alles ist wandelbar«, das ist die Summe ionischer Lebensweisheit. Wie der Affekt den Menschen zum höchsten Glück im Vollgefühl seiner schöpferischen Kraft hinaufträgt, um bald einer Depression zu weichen, in der alle Energie und Lust des Daseins ausgelöscht scheint, wie der Affekt den Menschen hineinreißt in die Stürme des Lebens, daß er sich ein hohes Glück erbaut und in unbezähmbarem Verlangen nach höheren Zielen selbst seine Zerstörung verschuldet, so ist Wandelbarkeit der Sinn dieses ganz von Leidenschaften erfüllten Lebens. Jäh und launisch lenkten schon die Götter Homers das Geschick ihrer Menschen, und in den späteren Liedern verdichtet sich das Bild ihres Tuns wohl schon zu einer allgemeineren Sentenz[5]). Doch erst in den folgenden

---

[1]) Mimnermus 2, 10 (4. 6) Anakreon 51. [2]) Semonides 1, 18. [3]) Rohde, Psyche I³, S. 68 ff.

[4]) Erst bei Heraklit finden sich einzelne Reflexionen über die Affekte, frg. 85. 119.

[5]) Odyssee 4, 236 f.. 18, 130 ff.

Jahrhunderten treten solche Gedanken ganz in den Vordergrund, ohne zunächst ihr mythologisches Gewand zu verlieren. So entwirft Archilochus das furchtbare Bild ionischen Lebens: Oft erheben die Götter den Menschen, der im Unglück darniederliegt, oft stürzen sie den, dem es gut geht, rücklings hinab; ohne des Lebens Notdurft irrt er von Wahnsinn geschlagen umher [1]). Wie die Blätter im Frühling sprießen unter den Strahlen der Sonne, so freuen wir uns kurze Zeit der Jugendblüte und wissen nicht, ob die Götter uns Schlimmes oder Gutes schicken [2]). In einem Nebel schreiten wir dahin, erkennen nur, was der Tag uns bietet, eitel sind unsere Hoffnungen und Wünsche, denn Zeus hält die Vollendung aller Dinge in der Hand und fügt sie, wie er will [3]). Drum sage nie, was morgen geschehen wird, noch wie lange das Glück dauern wird, schlägt es doch um, rasch, wie einer Mücke Flügelschlag [4]). Unbekannt ist es diesen Joniern nicht, daß die Mächte in der eigenen Brust es sind, die das Leben so wandelbar werden lassen; ändert sich doch auch der Sinn der Menschen mit jedem Tage [5]). Selbst auf die Natur erstrecken sie diese ihre Beobachtung; auch hier scheint sich alles zu wandeln. Nichts will ich mehr für unmöglich halten, ruft Archilochus aus, seit Zeus den hellen Mittag in Nacht verwandelt und das Licht der Sonne verdunkelt hat, wundere sich keiner, wenn das Wild mit den Delphinen die Weide tauscht und lieber in den Wellen des Meeres leben will [6]). Mit tiefem Grauen betrachtet man das unstete Dasein, das kein Glück gesichert erscheinen läßt. Im blühenden Glück erwacht schon der Zweifel, wie lange es dauern, ob ihm nicht ein um so tieferes Elend folgen werde [7]).

Ein trübes Weltbild ist es, das sich so zum ersten Male dem Menschen entschleiert. Nichts festes scheint mehr zu bestehen, in einen wilden Strudel ist alles hineingerissen, der jeden Halt entwurzelt, daß das Leben seine feste Bestimmtheit verliert und in einem sinn-

---

[1]) frg. 53; vgl. 15. 62. [2]) Mimnermus frg. 2. [3]) Vgl. Semonides 1.

[4]) Simonides von Keos 17; vgl. 45. 69. In Theognis Versen, die manches ionische Gut enthalten, findet sich der gleiche Gedanke v. 133 ff., 155 ff., 585 ff., 661 ff.

[5]) Archilochus 66, vgl. Od. 18, 136 f.

[6]) frg. 71.

[7]) Archilochus frg. 19. Phokylides frg. 3. 10 (der Gedanke des Mittelmaßes hier ganz vereinzelt). Theognis 39, 541, 603, 1103.

losen Toben seine Kräfte vergeudet. So sieht es der Mensch; aber er weiß wohl, daß hinter den Zufällen des Lebens, die ihm jedes Gesetzes zu entbehren scheinen, ein klar bewußter Wille waltet. Ist ihm die Zukunft verborgen, Zeus hält die Vollendung der Dinge in seiner Hand und lenkt sie nach seinem Willen [1]). Wohl ist sein Wille launisch, aber jener Nebel, der dem sterblichen Auge alle sichere Erkenntnis verhüllt, trübt seinen Blick nicht. Was dem Menschen sinnlos erscheint, der Gott umfaßt es mit hellem Bewußtsein. Und an seine Stelle treten gelegentlich schon abstraktere Begriffe. Tyche und Moira geben alles dem Manne, sagt Archilochus [2]); die Tyche, die Homer noch nicht kennt, sollte fortan besonders das zufällige und launische Geschick bezeichnen. Ein Gefühl der Hilflosigkeit hat die Menschen ergriffen; je zufälliger ihr Leben bedingt erscheint, um so mehr fühlen sie sich abhängig von jener höheren Macht, die dies Leben in seinen Zufällen regelt und lenkt. Vater Zeus, betet Archilochus', du besitzest die Kraft des Himmels, du schaust alle Werke der Menschen, die frevelhaften wie die gesetzlichen, du waltest über der Tiere Mutwillen und Sitte [3]).

Die Art, wie hier die Lebensgewohnheiten der Tiere neben das Recht der Menschen gestellt werden, ist höchst bezeichnend für die Auffassung der sozialen Normen. Denn wie der Mensch einen festen Willen hinter dem sinnlosen Treiben, das er allein erblickt, ahnend verehrt, so sucht er auch sein Leben wieder festen Normen einzuordnen, die es so ganz verloren hat. Alle menschlichen Gesetze nähren sich von dem einen göttlichen, sagt Heraklit [4]). Diesem Gesetz hat sich das menschliche Leben jetzt ganz entrafft, Hybris beherrscht es, jeder einzelne jagt nur seinen Begierden nach, die Bindung an das Ganze scheint in diesem Zeitalter des Individualismus völlig verschwunden zu sein [5]). Da erhebt sich immer lauter der Ruf nach

---

[1]) Semonides 1.

[2]) frg. 15, vgl. 93. Ananke Semonides frg. 3, 16.

[3]) θηρίων ὕβρις τε καὶ δίκη frg. 84,

[4]) frg. 114. Die Dike, das Recht, gilt auch für die Gesetzmäßigkeit in der Natur frg. 94.

[5]) Das Wort Hybris wird in dieser Zeit zumeist für das Heraustreten aus Sitte oder Gesetz in der blinden Hingabe an Leidenschaften und Begierden gebraucht (ihr Gegensatz ist gewöhnlich Dike). Archilochus frg. 36. 84. Mimnermus frg. 9. 10.

gesicherten Normen des Rechts. Gesetzgeber treten auf, um das Recht aufzuzeichnen und damit zu stabilisieren. Aber allzu heftig tobte die Leidenschaft über alle Dämme hinweg, allzu hoch hatte sich schon das Individuum erhoben, als daß Jonien seine Dike, ein festes, staatliches Gefüge, noch hätte finden können. Ein Preisen der Gerechtigkeit, in der alle Tugend zusammengefaßt ist, wird jetzt oft und gern vernommen [1]; aber es bleibt bei dem Wunsche. In einen unsteten Wandel ohne Halt und Sicherheit hatte sich alles Leben aufgelöst. So ist Jonien untergegangen, weil es das Gesetz, das es hinter allem Geschehen zu erkennen meinte, in seinem Leben nicht mehr zu verwirklichen vermochte.

Doch als den Joniern in der Hast ihres Daseins die Welt zusammenbrach, da schufen ihre Denker erst ihre größten Taten. Die Dike, die sich dem Leben verweigerte, die Philosophie suchte und fand sie in der denkenden Betrachtung der Welt. Die Bedingungen, die hier zum ersten Male umfassende Weltbilder entstehen ließen, sind die gleichen, wie sie überhaupt die ionische Weltanschauung bestimmen. Die bereicherte Erfahrung schuf einen Sinn für das Reale, der sich nicht mehr mit einer mythologischen Auffassung der Wirklichkeit begnügte; zugleich aber ließ der unendliche Wandel dieser Wirklichkeit in ihr nichts Festes erkennen. Damit erwacht hier zum erstenmal in der Unstetigkeit und den Widersprüchen ionischen Lebens der Zweifel an der Welt der Erscheinungen. Und die gefühlsmäßige Entwertung der Welt, die alles in einen melancholischen Schleier kleidet, läßt ebenso ihr wahres Wesen nicht in der empirischen Wirklichkeit suchen. Die Abwendung vom Leben, die Einkehr des Menschen bei sich selbst, weist schon darauf hin, wo diese ionischen Denker schließlich die sicheren Grundlagen wahrer Erkenntnis finden werden. Vorbereitet ist diese Stellung bei den milesischen Naturphilosophen, die die Fülle der Einzelerscheinungen auf einen einheitlichen Urstoff zurückführen wollen. Zumal Anaxi-

---

Heraklit frg. 43. Theognis 40, 44, 291, 541, 603, 1103. (Doch auch ganz abgeblaßt Anakreon 45. Xenophanes 1, 17.) In den gleichzeitigen Gesetzgebungen scheint Hybris einfach die Gewalttätigkeit zu bedeuten (Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. II, S. 570).

[1]) Phokylides frg. 15 = Theognis 147. Mimnermus 7. Sappho 77. Xenophanes 1, 15. Heraklit 23.

mander, der diesen Stoff als den räumlich und qualitativ unbestimmten den einzelnen, konkreten Stoffen und ihren Gestalten entgegensetzte, ist bis zu einer hohen Abstraktion von dem Gegebenen vorgedrungen.

Der eigentliche Philosoph der ionischen Welt, der ihr Wesen am tiefsten erkannt hat, ist Heraklit[1]). Nicht von der Natur geht sein Denken aus, wie seit Aristoteles so oft irrtümlich angenommen wird. Noch bildet Natur- und Menschenleben eine wesentlich ungetrennte Einheit; und wie schon die Mythologie das Geschehen in der Natur als Willensakte persönlicher Wesen auffaßte, so entnimmt die Philosophie ihre Prinzipien durchaus dem menschlichen Leben, dessen Formen sie auch in der Natur wiederzufinden meint. Das ionische Leben in seiner Unruhe und seinen Kontrasten hat dem Heraklit den Inhalt seiner Philosophie geliefert[2]). Wandelbar ist alles, nichts bleibt, dem Strömen eines Flusses gleicht alles, dieser Grundgedanke ionischer Weltbetrachtung bestimmt auch seine Philosophie[3]). Der Friede wandelt sich plötzlich in Krieg und der Krieg wieder in Frieden, Not und Hunger wird zu Überfluß und Reichtum wieder zu Armut[4]). Keiner ist seines Lebens gewiß, morgen schon kann der Tod ihn ergreifen: aus Lebendem wird Totes[5]). Und so überall: Wachen wechselt mit Schlaf, die Jugend wird alt, Tag wird Nacht, Nacht Tag, Sommer Winter, Winter Sommer, Nasses wird trocken und Warmes wir kalt[6]). So schwingt alles Sein zwischen Gegensätzen hin und her; der Weg auf und ab ist ein und derselbe[7]). Wenn es umschlägt, ist dieses jenes und jenes wiederum, wenn es umschlägt, dieses[8]). In diesem unaufhörlichen Prozesse behält das Einzelding keine gesonderte Existenz, es ist nur eine Station in der Bewegung, im nächsten Augenblicke selbst schon gewandelt. Wie man nicht in denselben Fluß zweimal steigen kann, weil immer neues Wasser zu-

---

[1]) Vgl. meinen Aufsatz über Heraklit im Archiv für Geschichte der Philosophie Bd. 20, S. 431 ff.

[2]) Schon ein antiker Leser behauptete, Heraklits Werk handle nicht von der Natur, sondern vom Staate, die Betrachtungen über die Natur seien nur Beispiele: Diog. Laert. IX, 15. Vgl. Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. IV, S. 223 f.

[3]) Plato, Theaetet p. 160d. Kratylus p. 401d ff.

[4]) frg. 67. [5]) frg. 88.

[6]) frg. 88. 67. 126; vgl. über die Natur 36. 76.

[7]) frg. 60. [8]) frg. 88.

strömt, so besitzt auch das Einzelding keine Konstanz[1]). Es steht mitteninne zwischen den Gegensätzen, die zwei entgegengesetzten Bewegungen kreuzen sich in ihm. An beiden nimmt es teil und vereinigt daher entgegengesetzte Bestimmungen. Alles, was gut ist, erscheint in anderer Hinsicht als schlecht, wie das Meerwasser für die Fische trinkbar, für die Menschen schädlich ist[2]). Mit der Gottheit verglichen ist auch der weiseste Mensch nicht besser als ein Affe, wie der schönste Affe neben dem Menschen häßlich ist[3]). Die Relativität aller Werte gilt so ebenfalls als ein Wandel der Erscheinungen; sind doch nach ursprünglicher Auffassung jene Werte den Gegenständen ebenso immanent wie jede andere Eigenschaft. Steht jedes Einzelne zwischen Gegensätzen, ist sein Dasein überhaupt nur mit der Teilnahme an ihnen gegeben, woher stammen die Gegensätze und damit die Bewegung und alles Einzelne? Eine deutliche Antwort auf diese Frage gab die ionische Geschichte dem Heraklit: der Krieg ist es, der die Gegensätze auseinander treten läßt und alle Bewegung erzeugt. Er macht die einen zu Sklaven, die andern zu Freien, und ähnlich mögen sich durch Krieg die Götter von den Menschen geschieden haben; darum ist der Krieg der Vater aller Dinge und aller Dinge König[4]). Der Krieg ist das gemeinsame und das Recht der Streit, und alles kommt durch Streit und Notwendigkeit zum Leben[5]). Dike ist Eris, das Recht ist der Streit, in diesem paradoxen Worte ist der Sinn ionischen Lebens in der Tat aufs tiefste erkannt. Das Gesetz des ewig wandelbaren Lebens sucht der Denker, und er findet es nur in dem Streite, der jede feste Gestaltung des Daseins unmöglich macht.

Das Einzelne in seinem Wandel umfaßt Entgegengesetztes. Die logischen Widersprüche der empirischen Wirklichkeit werden damit erstmals erkannt. Was schön ist, ist zugleich häßlich, was gut auch schlecht. Ja die Gegensätze bedingen einander, ohne Schlaf kein Wachen, ohne Tag keine Nacht, ohne Übel kein Gut. Erst die Krankheit macht die Gesundheit angenehm, Hunger den Überfluß, Mühe die Ruhe[6]). Können aber die Gegensätze nicht ohne einander

[1]) frg. 12. 91.

[2]) 61; der Gedanke ist sehr häufig bei Heraklit, vgl. frg. 9. 37. 48. 58. 59. 62. 79; über die Natur 76.

[3]) 83. 82. [4]) frg. 53. [5]) frg. 80, vgl. 8. [6]) 111.

bestehen, dann müssen sie letzthin identisch sein. Gut und schlecht ist eins, Tag und Nacht ist eins[1]). So durchdringt das Denken mit seinen logischen Postulaten die Erscheinungswelt; sie in ihrem ewigen, unsteten Wandel kann ihm nicht genügen. Gleicht doch die Zeit einem spielenden Kinde, das die Brettsteine hin und her setzt[2]). Dem Denken entschleiert sich hinter dieser Welt des bunten Scheines ihr wahres, im logischen Denken erfaßtes Wesen. Wie dem Heraklit hinter der Mannigfaltigkeit der Stoffe das eine Feuer ruht, das wechselnd auflodert und wieder verglimmt, so sucht er hinter der Erscheinung ein Absolutes, das nur im Denken erfaßt wird und den logischen Forderungen entspricht. Es ist das Eine, das dem Vielen zu Grunde liegt, denn alles ist eins; aus allem eins und aus einem alles[3]). Heraklit nennt es wohl auch Gott, der da alles ist, Tag und Nacht, Krieg und Frieden[4]). In diesem Absoluten sind alle Gegensätze aufgehoben, denn bei Gott ist alles schön und gut und gerecht, die Menschen nur halten einiges für gerecht, anderes für ungerecht[5]). Nach diesem Logos geschieht alles, sagt Heraklit[6]). Meint er damit zunächst seine Rede und deren logische Untersuchungen, dem Philosophen enthüllt sich die Vernunft, mit der er die Welt begreift, als das wahre Wesen dieser Welt hinter dem täuschenden Scheine äußeren Geschehens.

Ein erster Versuch, durch den Wechsel der Welt hindurchzudringen und das Eine, Absolute zu erfassen, in dem alle Gegensätze der Wirklichkeit aufgehoben sind, ist damit schon in der Philosophie Heraklits erfolgt. Parmenides bildet diese Idee weiter aus. Seine Philosophie ist vorbereitet durch die noch wesentlich mythologisch gedachte Lehre des Xenophanes. Auch dem Xenophanes genügt jene bunte und wechselvolle Welt nicht mehr; hier ist keine Wahrheit möglich, nur Wahn ist allen beschieden[7]). Die naive Auffassung, die in allem Geschehen eine Fülle göttlicher Wesen wirksam glaubt, greift er an. Eine Einheit muß der Welt zu Grunde liegen: ein einziger Gott ist der größte unter den Göttern und Menschen[8]). Alle Beschränkung, die dem Empirischen zukommt, muß von ihm entfernt gedacht werden. Weder an Gestalt noch an Gedanken ist er

[1]) 58. 57. [2]) 52. [3]) 50. 10; vgl. 88. [4]) 67; vgl. 32. [5]) 102.
[6]) frg. 1. [7]) frg. 34. [8]) frg. 23.

den Sterblichen ähnlich, ganz Auge, ganz Denken und ganz Ohr, ohne jede Bewegung verharrt er stets am selbigen Orte [1]). So schwingt er ohne Mühe das All mit seines Geistes Kraft [2]). Erst Parmenides hat diese Ahnungen zu der Höhe abstrakten Denkens emporgehoben, so daß seine Lehre neben Heraklits Philosophie als der letzte und höchste Ausdruck ionischer Weltanschauung erscheint. Wohl hat er in seinem Lehrgedichte auch eine ausgeführte, physikalische Theorie gegeben; aber sie führt auf das Gebiet menschlicher Wahngedanken, ein Seiendes ist in der Welt der Sinne nicht zu finden [3]). Und sein Schüler Zenon betrachtete es als seine wesentliche Aufgabe, die logischen Widersprüche der Erscheinungswelt in ihrer Vielheit und ihrer Bewegung herauszustellen, wobei er durchaus an jene erste logische Durchdringung der Wahrnehmung anknüpft, wie sie Heraklit versucht hatte. Zu der Wahrheit führt nur das logische Denken, darin ist Parmenides völlig mit Heraklit einig, nur stellt er es noch schroffer der Sinneswahrnehmung gegenüber [4]). Beginnt bei Heraklit erst langsam das im Denken erfaßte Absolute sich von der Erscheinung loszulösen, Parmenides scheidet beide Welten aufs schärfste. Dabei ist er zufolge jener naiven Annahme der Griechen, daß alle Bestimmungen des Denkens den aufgefaßten Objekten selber zukommen, davon überzeugt, daß diesem Denken ein reales Objekt entspricht; ja weil die logischen Widersprüche hier gehoben sind, kann das allein wahrhaft Seiende nur im Denken gefunden werden. Denken und des Gedankens Ziel ist eins [5]); Denken und Sein ist dasselbe [6]). Zu diesem Seienden verwahrt Dike den Zugang, die Maße der Welt sind in ihm enthüllt [7]). Sein Wesen ist so beschaffen, wie das logische Denken es fordert; im Gegensatze zur sinnlichen Erscheinung werden seine Eigenschaften bestimmt. Es ist durchaus nur Eines, ohne jeden Teil [8]); ohne Anfang und Ende ist es weder geworden, noch wird es vergehen, unteilbar ist es ganz nur im Jetzt vorhanden. Als ein vollkommenes ist es gleichmäßig in sich begrenzt, eine wohlgerundete Kugel. Weder Werden noch Vergehen,

---

[1]) frg. 23. 24. 26. [2]) frg. 25. [3]) frg. 1, 29 ff. 4. 8, 50 ff. 19.
[4]) 1, 29 ff. Parmenides braucht λόγος und νόος, νοεῖν.
[5]) 8, 34. [6]) 5.
[7]) 1, 14; vgl. 1, 28. 8, 14. Auch Ananke und Moira werden genannt 8, 30, 37.
[8]) 2, 3. Zum folgenden s. frg. 8.

Sein noch Nichtsein, Veränderung des Ortes noch Wechsel der Farbe kommt ihm zu. Dies eine Seiende des Parmenides ist der höchste Begriff, in dem schließlich das ionische Denken sein Wissen von der Welt zusammenfaßt. In der unendlichen Vielgestaltigkeit und Veränderung des Lebens hatte hier das Denken die feste Einheit gefunden, die es erstrebte, und die ihm die empirische Welt so völlig verweigerte.

Drittes Kapitel.

Das griechische Festland und die Entwicklung Athens bis auf die Perserkriege.

Wer heute an einem warmen Frühlingstage durch die Straßen Athens geht, würde, wenn er es nicht wüßte, kaum glauben, daß ihn nur wenige Kilometer vom Meere trennen, so ganz scheinen Klima und Landschaft auf eine binnenländische Lage zu deuten. Auf allen Seiten fast wird die Stadt von Bergen überragt. Warm und trocken ist die Luft; nur vom Gebirge nordwärts weht ein Wind her und wirbelt den Staub auf, der wie feines Mehl alle Straßen bedeckt. Wendet man sich auf dem gewöhnlichen Wege zur Akropolis südwärts um den Burgfelsen herum, so wird dieser Eindruck der binnenländischen Natur des Landes fast noch verstärkt. Wohl entzieht hier der steile Felshügel der Akropolis das Gebirge im Norden dem Blick, aber dafür treten die nächsten Höhen um so enger zusammen und begrenzen ein schmales, von Ost nach West sich hinziehendes Tal, dessen Ende nach Norden ausbiegt. Denn nach Süden und Westen lagert sich hier der Akropolis eine Hügelkette vor, die sich nirgends zu bedeutenderer Höhe erhebt und doch dem Auge überall feste Grenzen bietet. Der Burgfels wehrt dem Nordwind den Eintritt in dies heimlich abgeschlossene Tal, ruhig und schwer brütet hier die Luft.

Am Ende dieses Tales steigt man die Treppe zur Akropolis empor. Die umliegenden Hügel versinken, freier und weiter schweift das Auge über das Land, und droben unter den Säulen des Parthenon umspannt der Blick das ganze attische Gebiet. Wie gewandelt erscheint es jetzt. Als ein Schutzwall trennt es der hohe Gebirgszug im Norden von dem Festlande, um ihm um so bestimmter seine Richtung landabwärts zu weisen. Ungehindert fällt südwärts die Ebene zur Küste

ab. Hell schimmert das Meer herüber; frisch und kühlend streicht gegen Abend ein leiser Wind von dort herauf, daß wir in wenigen Minuten das Salz des Meeres auf den Lippen schmecken.

Doppelgestaltig wie das attische Land, ist zwiespältig die geistige Entwicklung des Volkes gewesen, das einst hier gewohnt hat. Nicht in glücklicher Selbstverständlichkeit entfaltet sich einheitlich sein Wesen. Wie Attika sich heimlich und still nach außen abschließt und doch den Blick unwiderstehlich ins Weite zieht, so lebte in den Herzen seiner Bewohner eine innige Liebe zum Altvertrauten dicht neben dem heißen Drange nach neuen, nie betretenen Bahnen. Wohl lernten auch die Athener jene unruhige Hast des Joniers kennen, doch die erste Grundlage ihres Geisteslebens ist davon völlig verschieden. Langsam und ruhig entwickeln sich anfangs ihre Gefühle, fester halten sie jeden Eindruck und machen ihn sich tiefer zu eigen. Enge Bande knüpfen sie an den heimatlichen Boden; gleichmäßig verfließt ihr Leben zwischen den wohlbekannten Bergen der Heimat. Aber auch ihnen rollte das Blut heiß und lebendig durch die Adern, und so werden sie bald in das bewegte Leben der ionischen Welt hineingezogen, ohne doch je ihre alte Eigenart ganz zu verlieren. Diese Entwicklung, wie das Bauernvolk der Athener ionisch wird, ist ohne Zweifel die bedeutendste in der griechischen Geistesgeschichte. Aus ihr sollten jene Ideen über Wert und Bestimmung des Lebens erwachsen, denen die philosophische Ethik ihren wesentlichen Inhalt verdankt.

1. Das griechische Bauerntum.

Die Zeit der mykenischen Kultur ist an Attika nicht spurlos vorübergegangen. Auf dem Felsen der Akropolis erhob sich damals ein Königspalast, dessen Reste jetzt zutage gekommen sind [1]). Aber zu der ältesten, uns bekannten Geschichte führt von hier kein irgend erkennbarer Weg. Allzu bedeutend war die Rolle wohl niemals, die die Herren der Burg von Athen in jener Frühzeit griechischer Kultur gespielt haben [2]). Und während sich das bewegte Leben der

[1]) Odyssee 7, 81. C. Wachsmuth, Ber. d. sächs. Ges. d. Wiss. philol.-histor. Kl. 1887, S. 399 ff.

[2]) Daß die homerische Göttin Athene nach dem attischen Athen benannt sei (Ed. Meyer, Gesch. d. Altertums II, S. 198), ist nicht sicher.

mykenischen Zeit in der ionischen Welt unmittelbar fortsetzt, trennt in Attika eine tiefe Kluft die Anfänge der späteren geschichtlichen Entwicklung von jener Kultur.

Als ein Bauernvolk, dorfweise in ihren Tälern und Ebenen zusammenwohnend, finden wir die Attiker im Anfange ihrer Geschichte. Genugsam deuten Anzeichen darauf hin, daß die verschiedenen Teile des Landes noch relativ selbständig nebeneinander standen [1]). An den Abhängen der Höhen lagen wohl die Wohnhäuser der Bauern, den Boden der Täler bebauten sie. Die Hirten im Gebirge waren von geringerer Bedeutung. Schützend schlossen die Berge die Täler und Ebenen gegeneinander wie gegen das Ausland ab, und die Interessen des Einzelnen gingen kaum über die Grenzen seines Heimattales hinaus. So hat hier ohne Zweifel Jahrhunderte hindurch ein kräftiges, selbständiges Bauerntum gesessen, fest verwachsen mit dem Boden, der ihm Nahrung gewährte. Jede Ortschaft hatte ihre eigenen Gemeindehäuser und Obrigkeiten; vom Vater auf den Sohn vererbte sich Grundstück und Haus; die alten Heiligtümer wurden von Generation auf Generation bewahrt [2]).

Eine solche Gemeinde hattte sich auch unmittelbar an der Akropolis, dem alten Sitze der Könige, gebildet. Die aus uralter Zeit stammenden Kulte droben auf der Burg sind rein agrarisch gedacht; sowohl Athene wie Erechtheus gelten als Hüter des Ackerbodens [3]). Die eigentlichen Wohnungen der Menschen aber liegen kaum noch dort oben. Südlich und westlich von der Burg, in jenem stillen, rings von Hügeln eingeschlossenen Tale müssen wir die ältesten Wohnsitze der Athener suchen. Hier lagen noch in späterer Zeit die Tempel der bäuerlichen Gottheiten, des Dionysus und der Ge, sowie der älteste Brunnen Athens [4]). Diese Bauerngemeinde, die sich an die alte Burg anlehnte und deren Gebiet mitbewohnte, hatte ohne Zweifel von vornherein eine gewisse Superiorität über die andern der Ebene. An sich aber dürfen wir sie uns nicht wesentlich verschieden von jenen gestaltet denken.

---

[1]) Ed. Meyer a. a. O., S. 338 ff. Busolt, Gr. Gesch. II², S. 76 ff.

[2]) Thukydides II, 15 f.

[3]) Busolt a. a. O., S. 72 Anm. 2.

[4]) Thuk. II, 15. Iudeich, Topographie von Athen S. 54. Die Lage der Enneakrunos durch Dörpfelds Ausgrabungen jetzt auch dort gesichert, s. ebd. S. 182 ff.

In dies Leben eines stillen und eng begrenzten Sonderdaseins der einzelnen Landgemeinden scheint zuerst der sog. Synoikismos eine Änderung gebracht zu haben. Die Alten selbst schrieben diese Tat dem Theseus zu, wir müssen es dahin gestellt sein lassen, ob sich der Wandel nicht vielmehr allmählich vollzog. Tatsache ist nur soviel, daß Athen das eigentliche Haupt der Landschaft wurde, indem alle Behörden der einzelnen Gemeinden von jetzt an hier vereinigt waren. Dabei blieben die Bauern selbst ruhig draußen in ihren Dörfern wohnen, nur die Verwaltung des Landes und das politische Leben spielte sich jetzt in der Stadt ab [1]). Immerhin mögen manche, und besonders die begüterteren Adligen, die ihre Felder von Hörigen konnten bestellen lassen, allmählich nach Athen gezogen sein. Die Stadt dehnte sich dadurch bald so aus, daß nun auch die Flächen östlich und nördlich des Akropolishügels langsam besiedelt wurden [2]). Immerhin wird die Mehrzahl der Bewohner noch auf lange hinaus draußen auf ihrem altererbten Boden und bei den Heiligtümern ihrer Vorfahren geblieben sein. Versichert uns doch Thukydides, daß noch bei dem Ausbruch des peloponnesischen Krieges die meisten mit ihrem ganzen Hausstande alter Gewohnheit treu auf dem Lande lebten [3]).

Diese Bauern haben uns nicht, wie die Jonier, ihr geistiges Leben gleich anfangs in einer großen, literarischen Schöpfung ausgesprochen. Geschichtslos und dunkel, nur von dem trügerischen Lichte später Sagen umspielt, fließt ihr Leben durch Jahrhunderte hin. Die Anfänge einer Literatur gehen zumeist von solchen Kulturelementen aus, die nicht mehr den völlig agrarischen Verhältnissen angehören. Und die späteren Schilderungen des attischen Bauerntums sind nicht nur wegen ihres jüngeren Alters irreführend, sondern mehr noch, weil sie nicht selten die Bauern in einen bewußten Gegensatz zu den Stadtbewohnern stellen. Nur die allgemeinsten Züge ihres Wesens, wie sie sich aus der Natur des agrarischen Lebens ergeben und aus den späteren Denkmälern vorsichtig rückwärts zu erschließen sind, lassen

---

[1]) So nach unserm besten Zeugen, Thukydides II 15. Die Spätern erst haben daraus eine völlige Zusammensiedelung der Bewohner gemacht (vgl. bes. Plutarch. Theseus 24 f., doch schon Isocrates X 35).

[2]) Iudeich a. a. O., S. 57.

[3]) Thuk. II 14, 16.

sich noch erkennen. Nur eine ruhige, dem Lauf der Natur zugewandte Aufmerksamkeit verbürgt dem Bauer den Lohn seiner Arbeit. Und wie sich viele seiner Verrichtungen nur einmal im Jahre wiederholen, so muß diese Aufmerksamkeit weite zeitliche Entfernungen umspannen. Doch diese Weite der Vorstellungsbeziehungen, die gewiß nur im Laufe vieler Generationen erworben werden konnte, wird erkauft durch einen um so geringeren Vorstellungsinhalt. Stets die gleichen Verrichtungen unter im wesentlichen gleichen Bedingungen fordert hier die Arbeit. Dies Wenige aber prägt sich dem Bauer mit um so größerer Stärke ein. Die Wichtigkeit dieser geringen Ideen für seine Existenz und ihre fortwährende Wiederholung wirken zusammen, um seinem Denken jene Zähigkeit zu verleihen, die ihn an den einmal gefaßten Vorstellungen mit äußerster Energie festhalten läßt. Wie die Berge der Heimat ihm, dem Bewohner des Tales, den Blick nach allen Seiten begrenzen, so drängt ihn noch kaum ein Bedürfnis aus seinen Tälern und Ebenen hinaus zu weiteren Zielen.

Aus dem Grunde verschieden ist dieses Seelenleben von der unsteten Hast des Joniertums, die sich nicht genug Vorstellungen zu eigen machen kann. Aber die gemeinsamen Züge fehlen trotz alledem nicht und zeigen, daß auch dies Bauernvolk einst in seiner Jugend die stürmischen Wanderzeiten miterlebt hatte. Denn sicherlich nicht von heute auf morgen sind jene nomadisierenden Völker aus ihrer freien Ungebundenheit zu dieser festen und ruhigen Seßhaftigkeit übergegangen. Noch klingt in mancher Sage ein Ton von heftigen Kämpfen gegen fremde Völker und zwischen den einzelnen Gaugemeinschaften der Landschaft zu uns herüber [1]). In trotzigen Riesen und reißenden Tieren verkörperten sich der Auffassung dieses Volkes die Schrecken des noch nicht urbaren Landes [2]). Von wilden Stürmen sind ohne Zweifel auch die Anfänge der agrarischen Stämme erfüllt. Doch die harte Not hat die Menschen unter ihr Joch gebeugt, denn nur sorgsamer Arbeit bot der magere Boden genügende Nahrung. Da mußte man wohl »vorwärts und rückwärts denken«, um alle Hilfsquellen des Landes sich zu nutze zu machen.

[1]) Vgl. Schoemann-Lipsius, Griech. Altertümer I[4], S. 327, 329 f. Ed. Meyer Gesch. d. Altert. II, S. 338 ff.

[2]) Giganten- und Ungeheuerkämpfe sind von früh an eins der beliebtesten Themen attischer Sage und Kunst.

Was die Jonier erst als eine Frucht ihrer höchst bereicherten Erfahrung sich errungen haben, die affektfreie Verbindung der Vorstellungen, der attische Bauer hat es schon frühe auf einem eng begrenzten Gebiete, hier aber, weil seine gesamte Existenz davon abhing, um so sicherer gelernt. Doch die alte Leidenschaft wirkt auch in ihm noch fort. Wo seine Arbeit ihn freiließ und ein festlicher Anlaß ihm einen höheren Schwung gab, da brach sie alsbald mit elementarer Wucht wieder hervor. Über die ekstatischen Erregungen der Ackerkulte wird im folgenden Kapitel zu reden sein. Gegen die allzu wilden Trauerbräuche bei den Kulten der Toten mußte schon Solon einschreiten [1]). Und wenn die Unruhe der Jonier aus der Macht ihrer Affekte entsprang, die jede Vorstellung alsbald so gefühlsstark werden ließ, daß sie nicht ruhten, bis sie ganz ihr eigen geworden war, so hat diese große Gefühlsstärke aller Vorstellungen der Attiker mit dem Jonier gemein. Sie ist das Erbgut alles griechischen Wesens. Aber hier kam sie allein den wenigen Ideen, die Arbeit und Heimat dem Athener boten, zu gute. Nicht rastlos von Idee zu Idee wird er vorwärts getrieben, in jene wenigen und engumgrenzten Ideen bohrt sich sein Gefühl immer tiefer ein. Daraus resultiert schließlich eine solche Gefühlsstärke, wie sie sich für den Jonier an keine einzelne Vorstellung zu heften vermochte. Es erwacht jenes innige und unwandelbare Heimatsgefühl, das den Athenern vor allen anderen Griechen eignet. In dem Glauben an ihr Autochthonentum spricht sich unmittelbar ihre eigene Empfindung aus, daß sie sich losgelöst von dem Boden ihrer Heimat nicht zu denken vermochten. Und in den späteren Werken der attischen Literatur hat dies Gefühl oft einen schönen Ausdruck gefunden [2]). Für das primitivere Denken trägt es vornehmlich religiöse Züge. Die Götter des Bauern führen nicht jenes unstete Leben in freier Ungebundenheit, wie die des Epos. Ihren festen Wohnsitz haben sie in einem Hain, einer Schlucht oder auf einem Berge seines Landes. Athene ist hier nicht die leichtbeschwingte Göttin des Olymp; droben auf der Burg

---

[1]) Plutarch, Solon 21.

[2]) Aeschylus, Perser 231 ff. Eumeniden 898 ff. Sophocles, Oed. Col. 668 ff. Euripides, Medea 819 ff. Aristophanes, Wolken 299 ff. Vgl. die Schilderung des Schmerzes der Landleute, die ihre Dörfer verlassen müssen und klagen, als ob sie ihre Heimat verlören, bei Thukydides II 16.

wohnt sie und streckt schützend ihre Hände über das Land [1]). Jedes Dorf hat seine Heiligtümer, denen sich der Bauer aufs innigste verbunden fühlt [2]). Und mit ihren Toten erhält sich die Familie im Kultus einen dauernden Zusammenhang. So liegt eine geheimnisvolle Weihe über dem Lande; dämonische Wesen hausen drunten im Erdboden und halten das Leben der Menschen nach ihrem Willen in enge Grenzen gebannt.

Direkte Zeugen für das Seelenleben der altattischen Bauern kennen wir kaum. Nur die geometrisch ornamentierten sogenannten Dipylonvasen entstammen alter Zeit, gehören aber restlos auch nicht hierher. Haben doch städtische Töpfer sie gefertigt, und auch die Darstellungen gehen zum Teil über das rein agrarische schon hinaus [3]). Immerhin reden diese wundervollen, mit größter Sorgfalt ornamentierten Gefäße von dem zähen Fleiße wie von dem noch eng begrenzten Vorstellungsleben ihrer Verfertiger, während die Darstellungen, Totenklagen, festliche Aufzüge und Tänze, davon zu erzählen wissen, wie zu bestimmten Zeiten die verborgene Flamme der Leidenschaft auch in diesem stillen Volke emporlodert. Doch die lebendige Rede können uns die Bilder nicht ersetzen; und noch liegt über Attika und seinem Volk ein tiefes Schweigen. Aber ein dem attischen durchaus verwandtes Bauerntum saß ohne Zweifel in den meisten Landschaften des griechischen Festlandes, so daß bis zu einem gewissen Grade eine Landschaft stellvertretend für die andere eintreten kann. Und zumal mit der nächstgelegenen, mit Böotien, ist Attika durch mancherlei alte Kulturelemente verbunden, auch die geographische Grenze ist keine so schroffe [4]). Durch eine glückliche Fügung sind uns gerade aus dieser Landschaft die Lieder des Hesiod erhalten, deren Grundstock wohl sicher bis ins achte Jahrhundert hinaufreicht [5]). Vor allem das eine seiner Gedichte, die Werke und

---

[1]) Solon frg. 2, 3 f. Hiller-Crusius.

[2]) Thukydides II 16.

[3]) Darstellung einer Seeschlacht bei Collignon-Rayet, Histoire de la céramique grecque S. 29.

[4]) Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. II, S. 76, 192.

[5]) Ed. Meyer II, S. 418. Bergk, Gr. Lit. Gesch. I, S. 936. Aus Böotien stammen jene archaischen Skulpturen, die in ihren breiten und eckigen Formen und ihren dumpfen Zügen eine gute Vorstellung von diesem Bauernvolk geben können. Collignon-Thrämer, Griech. Plastik I, S. 202 ff.

Tage, ist hier für uns wichtig, weil es wesentlich sittliche Maximen und praktische Ratschläge gibt.

Mit Vorsicht freilich ist dies Gedicht für unsere Zwecke zu gebrauchen, bietet es doch manches, was über die rein agrarischen Verhältnisse hinausweist. Der Dichter Hesiod selbst, auf den wohl ein großer Teil wirklich zurückgeht, stammt nicht aus dem europäischen Griechenland. Sein Vater war aus dem äolischen Kyme in Kleinasien ausgewandert und hatte sich in dem Dorfe Askra am Fuße des Helikon in Böotien niedergelassen [1]). Allerdings sind die Ansiedler dieser äolischen Kolonien ihrem Ursprunge nach den Thessalern und gerade den Böotiern nahe verwandt [2]), und Kyme selbst ist offenbar noch auf lange hinaus eine reine Landstadt gewesen [3]). Immerhin ist es wohl kaum ein Zufall, daß der Mann, dem sich zum ersten Male die Zunge löst, daß er uns von den Sorgen und Hoffnungen der Bauern berichtet, aus kolonialem Geschlechte stammt. Der festeingesessene Bauer, der noch völlig ungebrochenen Verhältnissen angehört, sieht keinen Anlaß, über diese Zustände, die er nicht anders kennt, zu reden. Und daß die Kultur des Hesiod keine ungebrochene mehr ist, zeigen die Gedichte auch sonst genugsam. Sprache, Versmaß und Stil sind dem völlig ausgebildeten, ionischen Epos entnommen. Von Handel und Seefahrt wird mancherlei berichtet [4]), wenn auch die dem Bauern so natürliche Abneigung gegen diese gefährliche und unsichere Lebensart mehrfach deutlich hindurchscheint [5]). Im ganzen betrachtet aber ist es doch das Gedicht eines Bauernvolkes. Die Bauerngötter, Demeter, der chthonische und der Regengott Zeus werden angerufen [6]). Die ausführlichsten Anweisungen für die Einteilung des Jahres zur Bebauung des Ackers werden dem Landmanne gegeben [7]), welche Tage für bestimmte Arbeiten als glückliche, welche als unheilbringende anzusehen sind, will das abergläubische Volk genau wissen [8]). Die naive Volksweisheit, die sich in manchem kurzen Verse kräftig ausdrückt, entspricht durchaus dem Denken und Fühlen eines bäuerlichen Volkes. Gute Nachbarschaft halten, Sparsamkeit und haushälterischer Sinn werden dem Bauern ans Herz gelegt [9]). Ein etwas mißtrauisches Wesen,

[1]) Werke und Tage 633 ff. [2]) Ed. Meyer II, S. 233 f. [3]) ebd. S. 433. [4]) W. u. T. 618 ff. [5]) ebd. 236 f., 646 ff., 686. [6]) ebd. 465, 488. [7]) 383 ff. [8]) 765 ff. [9]) 342 ff., 361 ff., 723.

wie es dem Bauern eigentümlich ist, kommt in manchen Warnungen vor allzu freundschaftlichem Verkehr[1]), vor dem faulen Geschwätz in der Schmiede oder dem Gemeindehause[2]), vor leichtsinnigem Borgen[3]), in einer Scheu vor glatten Reden[4]) zum Ausdruck. Für die eigentliche Ethik dieser Gedichte aber sind folgende Momente charakteristisch.

Schon die Gedichte Homers zeigten einen früh entwickelten Individualismus. Nur allmählich bildeten sich festere, das Dasein des Einzelnen bestimmter regelnde Normen aus, und noch stets griff das starke Individuum ungescheut und oft ungestraft achtlos über sie hinweg. Anders in diesem Bauernvolke. Eng leben da die Menschen in ihren Tälern und Ebenen beieinander; wie sie selbst einander brauchen, so fordert ihr Land eine stete Beobachtung seiner Natur. Die Arbeit ist eine gemeinsame; in ihr entwickelt sich jene Kunstform, die vor allem für diese agrarischen Kulturen charakteristisch bleiben sollte: das Chorlied. Ein Lied, von allen gleich gesungen, dessen Inhalt ursprünglich nur der gemeinsamen Arbeit und den sie schützenden Göttern zugewandt, noch lange einen allgemeinen Inhalt sich erhalten sollte, ohne von Wohl und Wehe des Einzelnen, wie die ionisch-äolische Lyrik, zu singen. Die Götter und Helden, von denen man hier sich erzählt, tragen nirgends jene festen Konturen einer ausgeprägten Individualität wie die Gestalten Homers. Dieser ursprüngliche Mangel jeder Entwicklung zur Persönlichkeit hat zugleich dem ethischen Denken und Fühlen dieses Volkes seine charakteristischen Züge aufgeprägt. Ein lebendiges Gefühl für die das Menschenleben nah und fest umzirkenden Maße, für die Schranken, die jedem menschlichen Streben gesetzt sind, sollte die Grundlage aller Ethik in diesen Bevölkerungskreisen bleiben. Nicht das mächtige Streben nach außen, wie es die homerischen Helden bewunderten, dem nur langsam die beginnende Reflexion ein Halt gebieten konnte, gilt hier als wertvoll. Ganz im Gegenteil wird ein Leben gefordert maßvoll sich einfügend den gebotenen Grenzen des Daseins.

In mancherlei Gedankenreihen zerlegt sich diese doch einheitliche Empfindung. Eng umgibt den Menschen die übermächtige Natur,

---

[1]) 353 ff., 373 ff. [2]) 493 ff., 718 ff. [3]) 354 ff. [4]) 67, 78.

von ihrem Wirken, das er nur wenig noch zu meistern versteht, weiß er sich abhängig. Und wie jede wirkende Kraft ihm menschliche Züge annimmt, so glaubt er sich an Macht und Willen der Götter völlig dahingegeben. Kommt den Menschen doch alles, Gutes und Böses, von den mächtigen Göttern [1]), und ihrem Willen vermag keiner zu widerstehen [2]). Bei jeder Arbeit gilt es daher, sich ihrer Huld zu versichern [3]), und leicht ist es nicht, sich ihre Gunst zu erhalten. Eine lange Reihe abergläubischer Vorschriften, deren Sinn längst verblaßt ist, gibt der Dichter seinen Hörern [4]); nur wer sie alle erfüllt und so jede Verfehlung gegen die Götter meidet ist glücklich [5]). Bei jeder, auch der scheinbar gleichgültigsten Verrichtung des alltäglichen Lebens sehen wir da den Menschen von einer Kette von Geboten umschlungen, die ihm überall ein sorgsames Aufmerken auf die objektiven Gewalten zur Pflicht machen und ihm nirgends ein freies Heraustreten zu selbständigem Handeln erlauben. Sein gesamtes Leben und Treiben wird von dämonischen Mächten regiert und bestimmt [6]).

Eng beieinander wohnen auch die Menschen, hart stoßen die Felder aneinander; da ist kein Platz für den Einzelnen, sich nach Belieben auszudehnen, in feste Maße weist ihn auch hier das Leben. Daß die Grenzen seines Gutes ihm nicht verrückt werden, ist für den Bauer oft eine Lebensfrage. Auch diese, durch das nahe Beisammenwohnen dem Einzelnen gezogenen Schranken haben über sein Empfinden eine bedeutende Macht, die Idee des Rechtes spielt in dem Gedichte des Hesiod eine große Rolle. Das hat bei dem Dichter einen individuellen und doch zugleich typischen Grund. Sein Bruder Perses hat ihn bei der Erbteilung durch Bestechung der Richter übervorteilt [7]). An solchem Bruche des Rechts kommt dem Menschen dessen Heiligkeit erst lebendiger zum Bewußtsein; an dem Unrecht erst entwickelt sich die Idee des Rechtes. Gewiß fehlte auch sie nicht in der ionischen Welt; schon bei Homer und in den Parteikämpfen der Folgezeit spielt sie eine nicht unwichtige Rolle. Doch läßt jener früh entwickelte Individualismus der Jonier das Recht stets nur als ein solches von Mann gegen Mann erscheinen, das gerade

[1]) 3 ff., 696, 718. [2]) 105. [3]) 465 ff., 335 ff. [4]) 724 ff. [5]) 826 ff.
[6]) Das Nähere über diese Gottheiten siehe im nächsten Kapitel.
[7]) W. u. T. 27 ff.

soweit reicht, wie die Kraft des Einzelnen es zur Geltung zu bringen vermag. Die religiösen Momente die dem Recht eine höhere Heiligkeit verleihen, fehlen zwar nicht, gewinnen aber kaum größere Bedeutung. Dagegen genießt in dem Bauernvolke das Recht eine weit über jedem individuellen Willen stehende Heiligkeit. Durch Jahrhunderte ist es geübt, ein altes Herkommen hat es geheiligt, und die ersten Regungen eines keckeren Lebens rufen alsbald die lautesten Dissonanzen wach. Eine tief religiöse Weihe schirmt hier das Recht. Wenn bestechliche Richter das Recht mißachten, da wandelt es weinend durch Städte und Land, und bringt den Menschen Unheil; wer aber nicht vom Wege des Rechtes abweicht, dem blüht Heimat und Volk in Frieden und Überfluß [1]). Drei Myriaden unsterblicher Wächter der Menschen wandeln unsichtbar über die Erde und achten darauf, wer recht und wer übel handelt [2]). Wenn einer die Dike, die Gottheit des Rechts, beleidigt, so setzt sie sich neben ihren Vater Zeus und klagt ihm den frevlen Sinn der Menschen [3]). Nur das gottgegebene Gut gedeiht, nicht das geraubte, das einer mit Gewalt oder listiger Rede an sich gebracht hat; wen Gewinnsucht täuscht, daß Frechheit die Scham vertreibt, den stürzen die Götter [4]). Doch nicht nur der Eingriff in fremdes Eigentum, jedes Übergreifen in fremde Rechtssphäre ist strenge verpönt, ja auf ein freundschaftliches Zusammenleben mit Verwandten, Freunden und Nachbarn wird großer Wert gelegt [5]). Wo er den schlimmsten Zustand schildern will, zeichnet der Dichter ein Bild des Lebens, in dem jedes soziale Band sich gelöst hat [6]). Als Dike gilt hier die gesamte, in Sitte und Recht gegebene Ordnung des Lebens [7]). Scham und Scheu [8]) sind die Gefühle, die in dem Menschen durch diese objektiven Gewalten geweckt werden. Jedes Auflehnen gegen sie erscheint als Hybris [9]). Auch hier bezeichnet dies so wichtige Wort also das freiere Auftreten des Individuums, das hier aber im stärksten Gegensatz zu den heiligen Maßen des Lebens empfunden wird [10]). Wo sich einer auf

[1]) 219 ff. [2]) 248 ff. [3]) 254 ff. [4]) 320 ff. [5]) 327 ff. 342 ff.

[6]) 182 ff. Freilich ist das Gedicht von den Weltaltern wohl jüngeren Ursprungs.

[7]) Ihering, Zweck im Recht II², S. 51. [8]) αἰδώς.

[9]) vgl. 213, 238 (134).

[10]) Es bezeichnet nicht einen zurückgedrängten, primitiveren Kulturzustand, wie bei Homer, vielmehr den neu mit dem stärkeren Hervortreten des Individuums sich entwickelnden.

seine eigene Macht verläßt und das Recht der Faust herrscht, da gilt Gewalt und nicht mehr Recht[1]).

Der Sinn für die objektiven Gewalten des Lebens, die in den göttlich verehrten Naturkräften oder als soziale Bindungen dem Dasein des Einzelnen Maß und Ziel setzen, ist hier aufs lebhafteste entwickelt. Ihm verbindet sich eng eine Gedankenreihe, die unmittelbar der bäuerlichen Arbeitsweise entspringt. Die Arbeit selbst fordert ein genaues Aufmerken auf die äußere Natur, von deren Bedingungen der Bauer abhängig ist, und nach denen er seine Arbeit regeln muß. Hier das rechte Maß zu treffen, in nichts zu viel oder zu wenig zu tun, keine Arbeit zu früh oder zu spät zu beginnen, kann für ihn zur Lebensfrage werden. Daher gibt der Dichter seinen Hörern überall die rechten Masse an, nach denen allein die Arbeit gedeihen kann. Um die richtige Mitte zu finden, gilt es Maß und Zeitpunkt gut zu wählen[2]). Achte das Maß, der rechte Zeitpunkt ist immer der beste[3]). Dieser bedächtige Sinn, der überall die Extreme meidet, überträgt sich von der Arbeit des Bauern auf alle Gebiete des Lebens und verbindet sich hier leicht mit jenen Gefühlen der Scheu vor den objektiven Schranken des Daseins. Überall das rechte Maß beobachten und einen mittleren Weg einschlagen, der sich von jeder Übertreibung fern hält und am sichersten zum Ziele führen wird, das ist das Prinzip einer Reflexion über die mannigfachsten Verhältnisse des Lebens[4]).

Zu diesen eng unter sich zusammenhängenden Gedankenreihen tritt eine weitere ethische Idee hinzu, die wenigstens in dieser Form fast einzig in der griechischen Literatur dasteht. Das tätige Leben der Arbeit wird von Hesiod gepriesen. Die Tüchtigkeit, die Arete des Landmanns kommt eben nur in seinem Fleiß und seiner erfolgreichen Arbeit zur Geltung. Die Untüchtigkeit kann man sich haufenweise erwerben, heißt es, glatt ist der Weg dahin und sie wohnt in der Nähe, doch vor die Tüchtigkeit setzten die Götter den Schweiß, lang und steil ist der Weg und rauh im Anfang; doch bist du zur Höhe gelangt, wird sie leicht, so schwer sie zuvor war[5]). Hunger

[1]) vgl. 275, 321. χειροδίκης 189. [2]) vgl. 306, 383 ff., 422 ff., 441 ff., 479 ff., 612 ff. [3]) 694. [4]) z. B. 361 f. 368 f. 372, 376 ff., 695 ff., 715, 719 ff., 819 f. [5]) 287 ff.

ist der Gefährte des trägen Mannes; dem zürnen Götter und Menschen, der ohne Arbeit wie die Drohnen lebt; Arbeit macht die Menschen reich und beliebt bei Götter und Menschen; sie bringt keine Schande, Untätigkeit bringt Schande [1]. Zwei Göttinnen des Streites gibt es, neben der einen bösen, die Fehde und Feindschaft erregt, eine ältere, nützliche für den Menschen, der tätige Wetteifer der Nachbarn untereinander [2]. Andere Sprüche freilich setzen sich zu diesen in schärfsten Widerspruch; daß die Arbeit mühselig und ein Leiden sei, ist in demselben Gedichte zu lesen. Aus Rache für die List des Prometheus haben die Götter den Menschen die Nahrung verborgen, sonst könnte man leicht ohne Mühe seinen Unterhalt finden [3]. So lebte einst das goldene Geschlecht ohne Mühe und Jammer [4], und den Heroen spendete die Erde dreimal im Jahre süße Früchte [5]. Es ist kaum ein Zufall, daß solche Töne nur in den Liedern von der Pandora und der Entwicklung des Menschengeschlechts erklingen, die sich auch sonst als offenbar jüngere Bestandteile erweisen [6]. Diese Lieder, die über den allmählichen Verfall der Sitten klagen, sind sichtlich erst entstanden zu einer Zeit, als unter dem Einfluß neuer Kulturströmungen die alten, rein agrarischen Zustände sich aufzulösen begannen. Neben dem Großgrundbesitzer, der selbst nicht mehr mit Hand anzulegen brauchte, oder gar dem reichen Kaufmanne kam sich der Bauer hinter seinem Pfluge gedrückt und armselig vor [7].

Überblicken wir die Summe dieser hesiodischen Lebensweisheit, die sich als eine so durchaus bäuerliche darstellt, so drängt sich uns unmittelbar der Vergleich mit einer Reihe von Sprüchen auf, die unter dem Namen der Sieben Weisen, in Wahrheit herrenlos, umlaufen [8]. Denn daß diese Sprüche nicht alle wirklich von jenen

---

[1]) ebd. 298 ff.; vgl. noch 410—2, 460 f., 493—5. [2]) 11 ff. [3]) 42 ff. [4]) 113. [5]) 172 ff. [6]) Kirchhoff, Hesiods Mahnlieder S. 44 ff.

[7]) Wenn wir sehen, wie vor allem jene mit der Zersetzung der strengen bäuerlichen Kultur verbundenen Verfallserscheinungen der Sitte als charakteristisch für das fünfte Geschlecht gelten, so ist wohl die Vermutung erlaubt, daß gerade die Vergleichung der neu von außen eindringenden oder von innen heraus sich gestaltenden Kultur mit den älteren Zuständen zu diesen Spekulationen über die Zeitalter und die Entwicklung des Menschengeschlechts mit beigetragen hat.

[8]) Bei Stobaeus ecl. III, S. 111 ff. Hense. Jetzt auch bei Diels, Vorsokratiker II 1², S. 518 ff.

Männern herrühren, ja daß sie kaum eine Gewähr der Echtheit bieten, kann als ausgemacht gelten [1]). Es sind Gedanken einer Volksweisheit, in kurzen Sprüchen ausgeprägt, wie sie wohl bei jeder Nation im Schwange sind. Darum mögen auch sehr verschiedene Zeiten und Kulturstufen ihre Weisheit in solchen Sprüchen niedergelegt haben, die schließlich zu den Sammlungen vereinigt sind, aus denen unsere Gewährsmänner schöpfen. Daß sie aber gerade den wortreichen Joniern sehr wenig entsprechen, hat Plato richtig herausgefühlt, wenn er sie mit der knappen Redeweise des dorischen Stammes vergleicht [2]). Uns scheint diese Ausdrucksweise am meisten der wortkargen Art eines bäuerlichen Volkes zu ähneln, und wir möchten daher annehmen, daß ein gewisser Grundstock bereits jener ältesten, agrarischen Kultur des europäischen Griechenlandes entstammt. Denn in der Tat stellen sich diese Sprüche ihrem Inhalt nach zum großen Teil unmittelbar neben die ausgeführteren Gedanken des Hesiod, denen sie nur die prägnanteste Fassung leihen. Gedanken, die für das bäuerliche Denken in seiner Gemessenheit, seiner mißtrauischen Art und der Enge seines Bewußtseins höchst charakteristisch sind, finden wir darunter [3]). Und jene ethischen Ideen, die das Gedicht des Hesiod erfüllen, sind hier durch manchen kernigen Spruch vertreten. Die Scheu vor den Göttern spielt eine wichtige Rolle [4]). Dem Recht wird hohe Bedeutung beigelegt [5]). In vielen Sprüchen drückt sich jener bedächtige Sinn für das rechte Maß aus, der jedes Extrem zu meiden sucht und auf einem mittleren Wege am sichersten zum Ziele zu kommen glaubt. Es sind jene Sprüche, die noch den späteren Griechen, deren Ethik zum wesentlichen Teil von dieser bäuerlichen Denkart mitbestimmt wurde, als schärfste Ausprägungen ihres sittlichen Empfindens galten. Auch diese Gedanken, die von so großer

---

[1]) Bergk, Gr. Lit. Gesch. II, S. 414 f. Zeller, Philos. d. Griechen I[4], S. 98 f.

[2]) Protagoras p. 342 D. ff.

[3]) z. B. Bürge und verdirb. Traue nicht allen (Thales). Sicher ist die Erde, unsicher das Meer (Pittakus). Freunde erwirb nicht rasch, die erworbenen verwirf nicht rasch (Solon). Beim Trunke schwatze nicht viel. Deine Zunge soll nicht schneller laufen als dein Verstand (Cheilon).

[4]) Bewahre die Frömmigkeit (Kleobulos). Folge dem Gotte. Ehre die Götter. Über Tote lache nicht. Verstorbenen tue kein Unrecht (Sammlung des Sosiades).

[5]) Unrecht hassen. Nichts mit Gewalt tun (Kleobulos). Werde nicht schimpflich reich (Thales).

Wichtigkeit für die gesamte griechische Ethik werden sollten, haben im Hesiod ihre genauen Parallelen und wir dürfen daher wohl auch für sie einen Ursprung innerhalb dieser bäuerlichen Kultur annehmen. Sehr berühmte Sprüche gehören hierher: Das Maß ist das beste [1]) oder Nichts zuviel [2]), denen sich ähnliche anreihen [3]). Auch Arbeit und Fleiß werden wenigstens gelegentlich von diesen Spruchdichtern gerühmt [4]).

2. Die Aristokratie.

Innerhalb dieses bäuerlichen Lebens schied sich eine Bevölkerungsgruppe aus, die zufolge ihrer besonderen Lebensbedingungen eine eigentümliche Weltbetrachtung ausgebildet hat. Es sind jene reichen Großgrundbesitzer, die in natürlicher Entwicklung der wirtschaftlichen Verhältnisse ihre ererbten Güter auf Kosten ihrer Nachbarn vergrößert hatten. Sie brauchen nicht mehr durch ihrer Hände Arbeit ihr Brot zu verdienen, sondern lassen Pächter und Hörige für sich arbeiten. Eine solche Aristokratie fehlte auch drüben in Jonien nicht. Aber dieser ionische Adel zeigt doch, trotz mancher Ähnlichkeit, trotz mancher Einflüsse herüber und hinüber, die Züge dieser aristokratischen Weltanschauung nicht so charakteristisch ausgeprägt, wie der des griechischen Festlandes. Die agrarischen Verhältnisse, aus denen die Aristokratie erwuchs, und die ihr im europäischen Griechenland dauernd ihren Charakter liehen, besaßen in Jonien nur eine vorübergehende und niemals die gleiche Wichtigkeit wie dort. Der frühe einsetzenden maritimen und kommerziellen Entwicklung konnten sich auch die Adligen nicht entziehen und verloren damit ein gut Stück ihrer Eigenart. Mögen daher die ionischen Edelleute öfter mit der Aristokratie des griechischen Festlandes Fühlung gesucht haben,

---

[1]) Kleobulos.

[2]) Solon.

[3]) Brauche Maß (Thales). Erkenne die richtige Zeit (Pittakus). Sei weder gutmütig noch hinterlistig (εὐήθης-κακοήθης). Rede angemessenes (Bias). Im Glück sei maßvoll, im Unglück verständig (Periander).

[4]) Lästig ist der Müßiggang. Sei niemals träge, auch im Reichtum nicht (Thales). Durchaus den gleichen Charakter zeigen die kürzlich auf einer Inschrift gefundenen Sprüche (Journal of hell. stud. 27, 1907, S. 62 f.), die Diels, Berichte der berliner Akademie 1907, S. 457 sicherlich mit Recht zu den Sprüchen der Sieben Weisen stellt. Auch sie fordern ein maßvolles Leben in Frömmigkeit und Gerechtigkeit.

im ganzen wurde auch ihr Denken von jener allgemeinen, starken Bewegung des ionischen Lebens bedingt. Auf dem Festlande dagegen haben sich mit den agrarischen Verhältnissen die Voraussetzungen für die Existenz einer solchen Aristokratie durch Jahrhunderte erhalten; sie gewinnt daher hier für das allgemeine Leben und Denken eine weit größere Bedeutung.

In ihr ruhen zunächst die Grundlagen des attischen, wie manches anderen Staates des griechischen Festlandes. Die kleinen Bauern und Handwerker besaßen keine öffentlichen Rechte, die Adligen regierten allein [1]). Sie gliederten sich in Geschlechter, deren jedes in dem Kultus eines gemeinsamen Ahnherrn seinen Zusammenschluß fand. So ist hier das Geschlecht die Keimzelle des Staates. Stets haben die Athener, auch als längst die unteren Bevölkerungsschichten in die Reihe gleichberechtigter Bürger eingetreten waren, sich als zu einem Geschlecht gehörig, von einem gemeinsamen Ahnherrn abstammend angesehen. Das Geschlecht aber ist hier in erster Linie eine religiöse Genossenschaft; als Priester des göttlichen Ahnherrn übt das Oberhaupt seine Befugnisse aus. So gibt die religiöse Bestimmtheit aller Verhältnisse in diesen agrarischen Kreisen auch dem Staate schon an seiner Wurzel das charakteristische Gepräge. Staat, Recht und Sitte fließt dabei in eine noch fast ungetrennte Einheit zusammen. Der Vorsteher jeder Genossenschaft wacht als religiöser Beamter über die Reinheit der Geschlechter und die Zucht ihrer Mitglieder. Religiöse Feste begleiten das Leben des Einzelnen an jedem wichtigen Abschnitt. Den Adligen stand die Auslegung des göttlichen und menschlichen Rechtes zu, sie allein bekleideten die Ämter. Vor allem ihre Eigenschaft als Priester mußte ihnen ein beherrschendes Ansehen verleihen. So begründet hier nicht die Kommandogewalt des einzelnen Heerführers, wie in mykenischer Zeit, den Staat; weil hier alles Leben eng von religiösen Mächten umgeben ist, so fließt aus deren Willen auch die Norm für Staat und Recht. Dieser religiöse Grundakkord der staatlichen Entwicklung sollte fortan von der größten Wichtigkeit bleiben.

---

[1]) Über die aristokratische Verfassung vgl. Schoemann-Lipsius, Griechische Altertümer I[4], S. 331 ff. K. Fr. Hermann-Thumser, Griechische Staatsaltertümer 6. Aufl. S. 307 ff.

Nicht allein staatenbildend hat die Aristokratie auf die festländische Kultur gewirkt. Lange Zeiten hindurch waren adlige Lebensführung und adlige Weltanschauung das bewunderte und beneidete Vorbild für alle. Sobald der Bauer sich in seiner Existenz nicht mehr befriedigt fühlte, sich mit andern verglich und es so gut zu haben wünschte wie sie, da waren es stets die reichen Grundbesitzer, deren Dasein ihm so beneidenswert erscheinen mußte, und deren Ideale er als das höchste bewunderte, was er an Menschenwert kannte. Deshalb ist hier die adlige Weltanschauung tief in das allgemeine Denken des Volkes eingedrungen, und die Werte, welche die Aristokratie den Gütern des Lebens aufgeprägt hatte, blieben für das unreflektierte Bewußtsein dauernd in Geltung. Leider ist es uns fast ganz verwehrt, diese Seite des aristokratischen Wesens in ihrer ursprünglichen Art zu erfassen. Denn gewiß reichen die Anfänge eines Adelstandes bis in die ersten Jahrhunderte des Jahrtausends zurück, unmittelbar an die mykenische Zeit heran. Die prunkvollen Leichenzüge der Dipylonvasen in Athen schildern sichtlich das Leben dieser Adelskreise; die Wettkämpfe in Olympia, schon frühe ein Vereinigungspunkt der Aristokratie, treten uns bereits im achten Jahrhundert voll entwickelt entgegen. Aber ein wirkliches Bild der Anschauungen dieses Adels zu gewinnen, ist uns erst für eine viel spätere Zeit möglich. Am ehesten führt uns noch die Geschichte von Tellus, die Solon bei Herodot dem Krösus erzählt, in die Gedankenwelt der älteren Aristokratie ein[1]). Daran schließen sich einige Fragmente des Solon von der Wende des siebenten zum sechsten Jahrhundert; ausführlich aber sind wir erst über eine Zeit unterrichtet, in der die Aristokratie als geschlossener Stand bereits im Absterben war. Erst am Ende des sechsten und zu Anfang des fünften Jahrhunderts sind es die Siegesgesänge, in erster Linie die des Pindar, und einige der unter dem Namen des megarischen Adligen Theognis gehenden Gedichte, die uns einen Einblick in diesen Kreis und seine Ideale tun lassen[2]). Damals aber

[1]) Herodot I 30. Die Erzählung stammt aus Attika (Busolt, Griech. Gesch. II[2], S. 300 Anm. 3) und muß alt sein wegen der selbständigen Stellung, die sowohl Eleusis wie Tellus selbst der Stadt Athen gegenüber einnehmen.

[2]) Die unter Theognis Namen überlieferten Verse sind freilich sehr verschiedenen Ursprungs (vgl. Reitzenstein, Epigramm und Skolion 1893, S. 52 ff.). Einzelnes aber dokumentiert sich durch seinen Inhalt unmittelbar als zugehörig zu der aristokratischen Gedankenwelt.

ruht diese Welt nicht mehr fest und geschlossen in sich selber. Der Adelsstand hält sich nur noch in heftiger Gegenwehr gegen den Ansturm der unteren Volksklassen oder hat seinen Frieden mit ihnen gemacht und ist wesentlich in der Gesamtheit aufgegangen. Jene Ausbreitung der adligen Weltanschauung über alle Stände hat bereits eingesetzt. Nicht nur für Edelleute hat Pindar seine Siegeslieder gedichtet, auch Tyrannen und selbst Bürgerliche finden wir unter seinen Kunden. So werden uns diese späten Zeugnisse nur ein ungefähres Bild von der adligen Weltbetrachtung gewinnen lassen.

Krieg und Schlachten waren die eigentliche Tätigkeit des Mannes in der mykenischen Zeit; das hat aus den Wanderzeiten noch lange in den jetzt ruhigeren Zuständen nachgewirkt. Das Höchste war dem Adligen noch immer der Lorbeer des Helden. Aber wenn auch in der Frühzeit der griechischen Bauernkultur noch manche Stürme das Land durchtobten, seltener wurden die Fehden doch. Da suchten die Edeln nach einem Ersatz, und der Wettkampf, das Kampfspiel, wird so ihr wichtigstes Lebenselement. Schildern uns aber die homerischen Gedichte sich von selbst bei festlichen Gelegenheiten arrangierende Spiele zwischen den Helden [1]), so sind es auf dem Festlande regelmäßig sich wiederholende, lange vorher bestimmte Kampftage, zu denen sich die Edeln versammeln. Hier wählt nicht jeder die Kampfart, die ihm gerade im Augenblick zusagt, einer jahrelangen Trainierung unterzieht er sich für die ein für allemal gewählte [2]). Dieser streng geregelte Betrieb, der anfangs etwas freier gewesen sein mag, als es nach unserm späten Zeugen Pindar scheinen könnte, und doch frühe schon, wie das hohe Alter der Festspiele in Olympia zeigt, eingesetzt haben muß, ist ein charakteristisches Symptom für die weit größere Stabilität und Zähigkeit des Denkens dieser agrarischen Aristokratie. Nur natürlich, daß diese Spiele an Bedeutung gewannen, je seltener die wirklichen Kriege wurden. So erscheinen sie bei Pindar als der fast einzige Lebensinhalt der Jeunesse dorée; doch verfehlt auch er gelegentlich nicht, das Los des Kriegers und den Krieg zu preisen [3]). In der früheren Zeit mag das Verhältnis wohl umgekehrt

[1]) Leichenspiele des Patroklus Il. B. 23; bei den Phaeaken Od. B. 8.
[2]) vgl. J. Burckhardt, Griechische Kulturgeschichte IV, S. 93.
[3]) z. B. Isth. 7, 27 ff.; vgl. Bakchylides 5, 31 ff. 17, 57 f.

gewesen sein; in der Geschichte von Tellus erscheint das Geschick des Kriegers als das höchst bewunderte. Ziel des Strebens in Krieg und Kriegsspiel ist noch immer das gleiche, wie in der heroischen Zeit: Ruhm sich zu erwerben bei Mit- und Nachwelt. Jedes Gedicht Pindars redet davon mit deutlichen Worten; er versäumt keine Gelegenheit, seine Sangeskunst ins rechte Licht zu rücken, die allein des Siegers Namen verewigen kann [1]). Doch wiederum zeigen sich charakteristische Unterschiede. Es sind hier noch Ideen lebendig, die in den jonischen Gedichten ganz verschwunden sind oder nur noch in blassen Ahnungen fortleben. Der Gedanke an das Dasein nach dem Tode beherrscht hier weit mehr die Vorstellungen der Menschen; um diese reale Existenz zeigen sie sich besorgter. Von den Ehren, die spätere Geschlechter noch dem Toten weihen, ist sein Leben im Jenseits unmittelbar abhängig; um so größere darf er sich versprechen, je herrlicher sein Leben und Sterben war. So wird Tellus glücklich gepriesen nicht zuletzt auch um der großen Totenehren willen, die seinen Ruhmeskranz nicht verwelken ließen [2]).

Als ein Erbe jener frühen Heldenzeit ist den Adligen die Anschauung geblieben, daß außer Krieg und gymnastischen Übungen keine ernsthafte Arbeit des Mannes würdig sei. Ausgenommen sind von dieser Verurteilung alles »Banausentums« nur zwei Tätigkeiten, die mit dem kriegerischen Leben des Adels in engster Beziehung stehen: Rossezucht und Jagd [3]). Um seine Pferde, mit denen er bei den Wettspielen Ehre einlegen wollte, durfte sich der Herr auch selber kümmern [4]). Und in der Jagd hat sich ein friedlicheres Abbild der ältesten, kulturfördenden Tätigkeit erhalten, da der Kampf gegen wilde Tiere und Ungeheuer eine Ehrentat der Helden war, wie es so manche heimische Sagen erzählten [5]). Innerhalb dieser Grenzen gilt auch dem Adligen Tätigkeit und Arbeit als ehrenvoll, wie seinen Bauern. Tätig zu sein, um sich hervorzutun, ist hier die Losung [6]).

---

[1]) Nem. 4, 6, 83. 7, 12 f. frg. 121 Bergk.

[2]) Vgl. auch Pindar, Pyth. 5, 95. Isth. 8, 56 ff.

[3]) Solon frg. 21.

[4]) Pindar Ol. 1, 23. 4, 15. Nem. 9, 32. Isth. 2, 38.

[5]) Simonides frg. 109; vgl. Pindar Nem. 6, 14.

[6]) Pindar Ol. 1, 84 f. Nem. 11, 22 ff. Isth. 4, 30; vgl. auch den schönen

Um die Freuden des Lebens zu bezeichnen, nennt Pindar einmal Rossezucht, Gymnastik, Brettspiel und Spielen der Phorminx nebeneinander[1]). So weit nicht der Agon das Leben beherrscht, ist es getragen von einem müßigen Genießen des Augenblicks. Reichtum, um ein sorgenlos hinfließendes Leben führen zu können, ist der oft ausgesprochene Wunsch. Bei Mahl und Gelage, unter Musik und Tanz, rauscht das Leben dahin[2]). Doch der Zusammenhang zwischen den reichen Adligen und seinen minder begüterten Volksgenossen ist hier sichtlich ein noch enger; ihr Neid bildet die dunkle Folie zu dem glänzenden Glücke des Edelmanns[3]). Und diese Abhängigkeit von dem Urteil der Mitbürger läßt schließlich ein zu weites Heraustreten aus den gewöhnlichen Kreisen des Daseins doch als peinlich empfinden. Nicht eine schrankenlose Bereicherung wünscht man sich; nur genug zu haben, um ein sorgenfreies Leben mit Anstand führen zu können[4]). Der Gedanke Nichts zuviel und in allem ein Maß ist auch hier lebendig. Die Idee des Rechtes und die Scheu vor den Göttern sitzt diesen Adligen kaum weniger tief im Blute als ihren Bauern, daher man nur auf das Gedeihen rechtmäßigen Gutes zu hoffen wagt[5]). So fühlen wir auch hier die engeren Grenzen, die das Dasein dieser Aristokratie umgeben, wo die ionische Kultur von einem skrupelloseren Vorwärtsstreben beherrscht war.

Ein enger Zusammenhalt umschlingt die Glieder eines Geschlechts. Auf eine berühmte Reihe von Vorfahren zurückblicken zu können und in seinen Söhnen die Blüte des Geschlechts dauern zu sehen, gehört zum Glücke des Edelmanns[6]). Zugleich mit dem Sieger

---

Spruch des Solon frg. 17. L. Schmidt, Pindars Leben und Dichtung 1862, S. 45 f., dem ich freilich nicht zugebe, daß dies ein individueller Zug der pindarischen Poesie sei.

[1]) frg. 129, 4.

[2]) Selbst zu tanzen freilich gilt nach der Erzählung des Herodot VI, 129 nicht oder doch nur innerhalb gewisser Grenzen für anständig.

[3]) Pindar Ol. 6, 7. Pyth. 1, 85. 2, 55. 7, 20. Nem. 8, 21. frg. 212. Bakchylides 5, 188. 12, 200. 15, 31.

[4]) Solon frg. 22.

[5]) Solon frg. 12, 7 ff. Pindar Ol. 13, 7. Pyth. 4, 139 ff. 8, 70 ff. Nem. 8, 17. 9, 45.

[6]) Herodot I 30 (Tellus). Solon frg. 21. Pindar Ol. 5, 22. Nem. 7, 100.

verherrlicht Pindar die Taten und den Ruhm seiner Vorfahren [1]). Der Einzelne ist nichts für sich allein, nur als Sproß und Stamm zugleich eines alten, ruhmreichen Daseins fühlt er sich selbst. Das Gedächtnis der Toten lebt hier, im Kulte bewahrt, länger fort als es in dem unruhigen Treiben der homerischen Welt möglich war. Der Gedanke, daß erst die Nachkommen für einen Frevel büßen müssen, hat in diesem Glauben an die Einheit des Geschlechts seine Voraussetzung [2]). Trotz dieser großen Bedeutung, die so dem Geschlechte zukommt, wirkt doch zugleich die alte Gemeinschaft der waffenfähigen Männer noch nach. Bei Krieg, Wettspielen und Jagd, überall vereinigt sich eine rein männliche Gesellschaft, die Frauen sind von all diesen, dem Adligen wertvollen Beschäftigungen ausgeschlossen. Daher entwickelt sich hier — und das ist einer der bezeichnendsten Unterschiede dieser Welt von der ionischen — die Frauenliebe zu keiner höheren Stufe [3]). Dagegen erwacht ein lebhaftes Gefühl für Mannesschönheit. Schönheit nennt Pindar neben Reichtum und Siegesruhm als das Höchste der Güter [4]), wegen ihrer Schönheit preist er nicht wenige der von ihm verherrlichten Sieger [5]). Der Begriff der Kalokagathie entstammt ohne Zweifel dieser aristokratischen Sphäre [6]). Er bezeichnet den Adligen, der in seiner Gestalt wie in seinen Manieren und seinem Tun sein edles Wesen zum Ausdruck bringt [7]). Die große Kunstentwicklung des griechischen Festlandes, die auf die Darstellung des jugendlich-männlichen Körpers ausgeht, entstammt ganz dieser Anschauungsweise. Die Liebe der Männer unter einander spielt eine große Rolle [8]), und sie trägt von Anfang an den Keim zu einer höheren Entwicklung in sich. Denn

---

[1]) In den bürgerlichen Kreisen tritt charakteristischer Weise der Staat für das Geschlecht ein; die der gleichen Stadt entstammenden Helden werden gepriesen.

[2]) Vgl. Theognis 731 ff.

[3]) Sie gilt als minderwertig Pindar frg. 123, 6.

[4]) Nem. 11, 13 f.

[5]) z. B. Ol. 8, 19. 9, 94. Nem. 3, 19.

[6]) z. B. in der Tellusgeschichte Herodot I 30.

[7]) vgl. L. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen I 1882, S. 328 ff. τὰ καλά bezeichnet geradezu die Summe der für den Edeln anständigen Tätigkeiten. Pindar Ol. 1, 107. Isth. 8, 70.

[8]) z. B. Pindar frg. 123. Theognis v. 1231 ff., deren relative Echtheit Reitzenstein, Epigramm und Skolion S. 81 ff. verteidigt. Daß in Jonien noch zu Platos Zeit die Männerliebe für schimpflich galt, erfahren wir aus Platos Symposion p. 182 b.

diese Liebe ist schon frühe eine erzieherische. Der Mann, den mit dem heranwachsenden Knaben und Jüngling ein solch inniges Band verknüpfte, war zugleich sein berufener Lehrer. Die Kenntnisse, die er für den Krieg und die gymnastischen Übungen brauchte, lernte der Jüngling von seinem älteren Freunde. Und als hierfür, sobald die Sache sportsmäßiger betrieben wurde, dauernde Lehrer nötig waren, wurde der Knabe noch immer in die Ideen und Sitten der Aristokratie, die zu kennen zum guten Tone gehörte, von seinem Liebhaber eingeweiht. Die Gedichtsammlung des Theognis, die solche Lehren vorträgt, ist wenigstens in ihrem Grundstock an einen schönen Knaben gerichtet.

Soweit es sich hierbei um ethische Gedanken handelt, zeigt sich aufs Deutlichste der enge Zusammenhang dieser Kreise mit ihrer bäuerlichen Umgebung. Möglich, daß die Adligen sich ihr nur allmählich so völlig angepaßt haben [1]. In der Zeit, aus der wir sie kennen, bewegt sich jedenfalls ihre ethische Reflexion in den gleichen Bahnen wie die der Bauern. Nahe umgeben die Götter das Leben der Menschen, Scheu vor ihnen ist deren erste Pflicht [2]. Von den Göttern kommt dem Menschen Glück und Unglück [3]; daß sie ihm wohlgesinnt bleiben, ist sein tiefster Wunsch [4]. Nur frommes Fügen in ihren Willen bewahrt ihm dauernd ihr Wohlwollen [5]. Nichts Böses entgeht ihrem wachsamen Auge, mit unabwendbarer Gewalt bricht ihre Strafe über den Frevler herein [6]. Schon ihre Mißgunst kann dem Glücklichen gefährlich werden [7]. Der Gedanke des Rechts spielt in den Gedichten des Gesetzgebers Solon natürlich eine große Rolle, und Pindars Kunden haben auf den Ehrentitel eines gerechten Mannes sichtlich einen bedeutenden Wert gelegt [8]. Die Dike wird oft erwähnt [9]. Mit diesem Gefühl für die Schranken des Lebens verbindet sich auch hier aufs engste der Gedanke des Maßes. Solons

---

[1] Bemerkenswert ist immerhin, daß solche Gedanken in der Tellusgeschichte nicht erkennbar hervortreten.

[2] Theognis 409 f. 805 ff.

[3] Theognis 133 ff. Pindar Ol. 1, 109. 2, 71. Pyth. 2, 51. 8, 77.

[4] Pindar Ol. 6, 101. [5] Pindar Ol. 3, 41. Isth. 2, 39.

[6] Solon frg. 12, 17 ff. Pindar Ol. 1, 66.

[7] Pindar Pyth. 8, 71. 10, 20. Isth. 7, 39.

[8] z. B. Ol. 1, 12. 10, 13. Pyth. 4, 153.

[9] Ol. 13, 7. Pyth. 8, 71.

Leben und Dichten ist von ihm beherrscht[1]), und in den Mahnversen der Theognissammlung bildet er oft das Leitmotiv, der mittlere Weg wird als der beste gepriesen[2]). Pindar warnt seine Helden gern, im Glück den Blick nicht allzu hoch zu richten, sondern in kluger Mäßigung sich zu beschränken[3]). Priesen doch vielfach die Weisen den Spruch: Nichts zu viel[4]).

Wie die bäuerliche Kultur vernehmlicher erst ihre Stimme erhebt zu einer Zeit, da neue Entwicklungen eingesetzt und sie über sich selbst hinausgeführt haben, so redet auch die Aristokratie erst zu uns, da sie nicht mehr im ruhigen und unangefochtenen Besitze ihrer Stellung ist. Die niederen Volksschichten, die in Industrie und Handel emporgekommen sind, drängen hervor und verlangen ihren Anteil an höherer Lebensführung. So können wir die völlig in sich geschlossene Adelsanschauung nur mehr rückschließend noch erkennen, während ihr durch das Andrängen weiterer Bevölkerungskreise neue und eigenartige Probleme erwachsen. Erst jetzt beginnt ohne Zweifel jenes schroffe Abschließen des Adels nach außen, wie es in so mancher Warnung des Theognis vor dem Verkehr mit dem niederen Volk charakteristisch hervortritt[5]). Einen scharfen Strich ziehen die Adligen zwischen sich als den Edlen, Trefflichen und Guten und allem gemeinen und schlechten Volke. Die Begriffe gut und schlecht[6]) sind hier zum ersten Male im schärfsten Gegensatze ausgeprägt und auf bestimmte Menschentypen angewandt. Es sind zunächst noch keine ethischen Begriffe; ein rein rassemäßiger Gedanke läßt die Edelleute sich als die besseren gegenüber den Parvenüs ansehen. Das rasch sich entwickelnde, städtische Leben mit seinem Jagen nach Geld ist ihnen im Innersten zuwider[7]). Aus der Geldgier entspringt Ungerechtigkeit und Undank[8]), Geiz und Betrug[9]). Die Treue ist geschwunden, der maßvolle Sinn hat die Erde verlassen, der Eid steht nicht mehr fest und das Geschlecht der Frommen stirbt aus[10]). Beim Anblick des größeren Reichtums, den der wagemutige Kaufmann ge-

[1]) Darüber siehe den folgenden Abschnitt.

[2]) v. 219 f. 331, 335.

[3]) Ol. 1, 116 f. 3, 44 f. 5, 24. Pyth. 2, 34. 3, 59 f. Nem. 9, 46 f. 11, 13 ff. 47 f. Isth. 5, 13 ff.

[4]) frg. 216. [5]) v. 31 ff. 69 ff. 101 ff. [6]) ἀγαθός-κακός.

[7]) Theognis 50, 187 f. [8]) ebd. 45, 105 ff.

[9]) ebd. 59, 66, 93 ff., 104, 283 f. [10]) ebd. 1137 ff.

gesammelt hat, mag sich der Edle getrösten, daß Tüchtigkeit ein unverlierbarer und wertvollerer Besitz ist [1]). Aber oft wird ihm doch ein bitteres Gefühl aufsteigen; die ersten Klagen über die Ungerechtigkeit der Götter, die den Schlechten glücklich sein lassen und den Guten unterdrücken, sind in diesen Kreisen erklungen [2]).

Das geistige Leben dieser Adelswelt, ihr Charakter wie ihre Ideale, zeigen eine eigentümliche Mischung eines freien und bewegten Daseins, wie es die alte Heroenzeit kannte, mit dem strenger gebundenen und enger begrenzten agrarischen Leben. Von Affekten ist das Leben der Aristokratie, die in Krieg und Wettspielen die höchste Betätigung des Mannes sieht, getragen, darin verleugnet sie nicht den Zusammenhang mit den Leidenschaften der alten Heroenzeit. Ihre Ideale eines ruhmvollen, prächtigen Daseins sind die gleichen wie dort. Wohl möglich, daß der Adel sich diese Züge unmittelbar aus der mykenischen Zeit bewahrt hat; seine ungebundenere, der Arbeit ledige Stellung konnte es ihm ermöglichen, einen Teil jenes großen Schwunges, der die Jugendperiode des griechischen Volkes auszeichnete, in die späteren, soviel stilleren Zeiten zu retten. Schon früh reichte der Blick der Adligen über die engen Marken der Heimat hinaus, Beziehungen des Adels verschiedener Landschaften knüpfen sich an, die Festspiele in Olympia werden bald ein Sammelpunkt der aus allen Teilen Griechenlands herbeiströmenden Aristokratie. So mag auf den Adel die erregtere Kultur Joniens schon zu einer Zeit herübergewirkt haben, als der fester mit seiner Scholle verwachsene Bauer solche Einflüsse noch nicht verspürte. Doch die Leidenschaft, die das Leben hier bewegt, ist nicht mehr die alte ursprünglichste, die schöpferisch in jedem Augenblick das Dasein neu sich gestaltet. In feste Bahnen ist sie geleitet, ein regelmäßiges Leben, von strengen Sitten beherrscht, gibt den Affekten Maß und Ziel. Deshalb entwickeln sich in diesen Kreisen, im rechten Gegensatze zur ionischen Kultur, keine Individualitäten; wo sie erstmals auch in Attika hervortreten, haben weitere Kulturströmungen schon zu wirken begonnen. Wer wollte in diesen festen Sitten den Einfluß der bäuerlichen Art verkennen, unter der diese nachgeborenen Spröß-

---

[1]) Solon frg. 14. Bakchylides 1, 160, 180.
[2]) Solon frg. 12, 63 ff. Theognis 373 ff., 731 ff.

linge des alten Heroentums als patriarchalische Gutsherren durch Jahrhunderte ihr Leben führten?

In dieser Doppelstellung des Adels liegt zugleich seine Bedeutung für die allgemeine Entwicklung des griechischen Bewußtseins begründet. Wir werden im nächsten Abschnitt den Prozeß verfolgen, der wie kaum ein zweiter für die griechische Geistesgeschichte und damit für das ethische Denken der Griechen wichtig geworden ist: das allmähliche Eindringen der freien ionischen Kultur in die gebundenen agrarischen Verhältnisse des europäischen Griechenlands. Für diesen Prozeß mußte es von höchster Wichtigkeit sein, daß innerhalb jener agrarischen Kultur sich gewisse Elemente ein freieres Dasein bewahrt hatten, an die die neuen Entwicklungen in erster Linie anknüpfen konnten. In seinem Adel besaß das griechische Festland einen Stand, der wohl fest mit seinen sonstigen Zuständen verwachsen war und darum völlig jener binnenländischen Kultur zugerechnet werden darf, der aber doch zufolge seiner Abstammung wie Lebensstellung weiter hinaus schon seinen Blick schweifen ließ über die engen Marken der heimischen Landschaft. So trug das Land selbst schon den Keim in sich zu der großen, künftigen Entwicklung; nur geringer Anregungen von außen bedurfte es, um diese Keime zu voller Blüte zu entfalten. Durch Jahrhunderte sind in Athen die Führer der Bewegung fast durchweg dem Adel entsprossen. Damit verloren sie freilich ihre exklusive Stellung; weil sie sich in Athen nicht, wie es ein Theognis tat, der neuen Entwicklung entzogen, sondern an ihre Spitze traten, gingen sie immer mehr in dem allgemeinen Volkstum auf und teilten die fruchtbaren Keime ihres Lebens der Allgemeinheit mit. Und ihr Lebensideal ging nicht verloren. Wie es durch Jahrhunderte von den Bauern als das beneidenswerteste bewundert wurde, so blieb es weiterhin das Ideal des freien Bürgers. Seit der Einrichtung der Panathenäen unter Pisistratus im Jahre 566 konnten alle Bürger an dem agonalen Betriebe der Wettkämpfe teilnehmen [1]), der bald einen wesentlichen Teil ihres Lebensinhaltes ausmachen sollte. Dies erregte und doch in feste Grenzen eingezogene Dasein, wie ihr Adel es von je geführt hatte, schien bald auch ihnen die einzig rechte Art, sein Leben hinzubringen, weil

[1]) Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. II, S. 785.

sie der erregteren Form ihres neuen Gefühlslebens genügte und doch den Sinn für die dem Menschen gesetzten Maße nicht beleidigte.

Mit einigen Worten möge hier auf einen Staat und sein geistiges Leben hingewiesen werden, der sich von den übrigen in eigenartiger Weise unterschied, auf Sparta. Denn die Lebensbedingungen und Anschauungen der Spartaner zeigen deutliche Ähnlichkeiten mit denen der festländischen Aristokratie, und später wurden sie in der idealisierenden Betrachtung der Vergangenheit stets als das Ideal aristokratischen Wesens gepriesen [1]).

Die Wanderung der dorischen Stämme nach dem Peloponnes bildet den Abschluß jener großen Wanderperiode der griechischen Frühzeit. So sind diese Völker erst relativ spät in feste Wohnsitze gelangt, das losgelöste Wanderleben mehr nomadischen Charakters wirkt noch auf lange hinaus nach. Fortgesetzte Kriege einzelner Stämme und Landschaften untereinander, wie wir sie für die älteste Zeit griechischer Geschichte annehmen müssen, dauern hier bis tief in historische Zeiten fort. Zumal der kräftigste Sproß dieses Stammes, die Spartaner, führen ein Leben, das beständig auf den Krieg zugestellt ist. Nachdem sie sich das Tal des Eurotas erobert haben, müssen sie ihren Besitz in hartem Kampfe nach allen Seiten schützen. Um ihren Länderbedarf zu decken, unternehmen sie Eroberungszüge gegen die Nachbarländer; ihre Kämpfe gegen Messenien sind von der Sage verherrlicht. So ist der Krieg hier noch in einer späteren Zeit das eigentliche Lebenselement des Staates, nicht der kleine Streit einzelner Städte oder Fraktionen, sondern der große, um die Existenz geführte Kampf, der das Volk in allen Tiefen ergreift. Die enorme Wucht dieser Kriege läßt sie nur mit den alten Kämpfen der mykenischen Zeit vergleichen. Das Land der unterworfenen Völkerschaften wurde verteilt und von den bisherigen Eigentümern als Hörigen bewirtschaftet. So ist jeder Spartiate Großgrundbesitzer, die Herren wohnen in der Stadt Sparta zusammen und führen ein Leben frei von dem Zwange der Arbeit. Der Krieg kann in jedem Augenblicke neu ausbrechen, Sparta ist nur eine Lagerstadt [2]). Die

[1]) Nur nebenher sei bemerkt, daß in Kreta sich z. T. ähnliche Sitten entwickelt haben, wie in Sparta; beide werden daher später gern nebeneinander genannt.

[2]) vgl. Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. II, S. 558 ff.

Einteilung des Volkes ist mit der militärischen Organisation identisch [1]), kriegerische Übungen bilden die wichtigste und ehrenvollste Beschäftigung. Die Männer leben vielfach gemeinsam, finden sich zum Mahle regelmäßig zusammen; die Knaben werden schon früh vereinigt und zusammen erzogen. Auch in dieser reinen Männergesellschaft entwickelt sich die Knabenliebe. Es ist ersichtlich, wie diese Lebensart der aristokratischen nahe steht.

Bis in das siebente und sechste Jahrhundert geht ein freier Schwung durch das spartanische Leben. Diese letzten Eindringlinge aus dem Norden sind auf dem besten Wege, eine reiche Kultur wie ihre Vorgänger zu entfalten. Es duldet sie nicht in den engen Grenzen des Festlandes, und sie nehmen an der Kolonisation teil. Ein enger Zusammenhang besteht zwischen Sparta und den ionischen Ländern; ionische Sänger finden gastliche Aufnahme [2]), selbst einheimische Dichter treten auf [3]). Von ausgelassenen Gelagen und fröhlichen Festen redet mancher Fetzen der Literatur [4]). Sogar die Persönlichkeit fängt an sich zu entwickeln; spartanische Dichter nennen ihren Namen, und was wir über Pheidon von Argos, die spartanischen Könige der Zeit oder die heldenmütigen Verteidiger Messeniens wissen, läßt uns durch die mythische Hülle hindurch starke und eigenwillige Charaktere ahnen [5]).

Von da an aber vollzieht sich allmählich und doch unaufhaltsam eine eigenartige Rückbildung, ein Prozeß der Verknöcherung, der die einstmals in jugendlicher Lebendigkeit geschaffenen Formen mit greisenhafter Ängstlichkeit bewahren läßt. Für diese merkwürdige Entwicklung gibt es letzthin nur eine Erklärung. Es kommt bei den Spartanern nicht zu jener eminenten Ausbildung des Intellekts, der dem Jonier so natürlich aus seinem erregten Gefühlsleben erwuchs. Als die Dorer in den Peloponnes einzogen, war ein großer Teil von Land und Inseln schon weggegeben; nicht mehr ungehindert konnten

---

[1]) K. J. Neumann, Historische Zeitschrift Bd. 96, S. 42.

[2]) Theognis 785 f. Jonische Sagen bei Alcman frg. 10. 11. 26. 27. 38.

[3]) Kinaethon, Tyrtaeus, Alcman. Ob die beiden letzteren und zumal der letzte geborene Spartaner sind, steht freilich dahin.

[4]) Alcman frg. 17. 18. 32. 45. Theognis 879 ff. 1001 f. Nach Alcman 5, 64 ff. herrscht selbst ein ziemlicher Luxus.

[5]) Alcman frg. 5 wird ein spartanisches Mädchen ganz individuell verherrlicht; vgl. dazu Diels, Hermes Bd. 31, S. 350 ff.

sie sich nach allen Richtungen ausbreiten. Damit wurde Sparta ein wesentlich kontinentaler Staat; und hier ringsum von Feinden bedrängt, mußte er auf festen Zusammenschluß aller halten. In den engeren Verhältnissen der heimischen Flußtäler konnte der Intellekt nicht jene reiche Fülle der Eindrücke aufnehmen, die ihn hätte höher entwickeln können. Und so verfällt dieser Stamm nach einem kurzen Aufleuchten der Kultur, die ihm in seiner Jugendzeit beschieden war, einer Erstarrung, daß er schließlich als eine ehrwürdige Versteinerung der glänzendsten Zeit griechischer Geschichte in die späteren Epochen hineinragt. Sparta schließt sich gegen das Ausland ab, Geld wird nicht hereingelassen, Handel darf der Spartiate nicht treiben. In Kleidung, Essen, Hausbau halten sie streng konservativ an der Urväter Art fest [1]); selbst in ihrer Kampfesweise macht sich diese Sinnesart geltend. Schon von den Zeiten des Tyrtaeus an sind es nicht mehr die einzelnen Helden, die im wilden Überschwange des Affektes auf die Feinde losstürzen, wie bei Homer, fest steht Mann neben Mann, die gespreizten Beine auf den Boden gestemmt, die Lippen mit den Zähnen beißend [2]). In der Disziplin dieses geschlossenen Bürgerheeres lag die Stärke der Spartaner auch späterhin, hierin sind sie die Lehrer der anderen Griechen geworden [3]). So vereinigt das Spartanertum, ähnlich wie die Aristokratie, den freien, kriegerischen Schwung der frühesten hellenischen Zeit mit der engere Schranken setzenden, binnenländischen Art.

Diesen Doppelcharakter zeigen auch die Ideen, von denen das spartanische Leben beherrscht ist. Wir kennen sie aus den Gedichten eines Alcman und Tyrtaeus, und vor allen aus jenen berühmten lakonischen Aussprüchen, die, so wenig Gewähr ihre Echtheit im Einzelnen hat, doch vielfach sichtlich ein treues Bild spartanischer Art wiedergeben [4]). Diese Kürze der Rede verglichen mit der ionischen Vielrederei ist höchst charakteristisch für ein Volk, dessen Geistes-

[1]) Ed. Meyer II, S. 563. Unentschlossenheit in allem Neuen, ängstlich konservativer Sinn ist nach Thukydides I, 69 f. die Haupteigenschaft der Spartaner.

[2]) Tyrt. 8, 31 f. = 9, 21 f. Vgl. Meyer a. a. O., S. 557 ff.

[3]) Schon bei Homer gelegentlich: Il. 4, 427 ff. 13, 126 ff. 16, 212 ff., und auf mykenischen Vasen: Schuchhardt, Schliemanns Ausgrabungen Tfl. bei S. 326.

[4]) Eine Sammlung solcher Aussprüche bei Plutarch, Moralia ed. Bernardakis II, S. 100 ff. 191 ff. Über die lakonische Redeweise vgl. Otfr. Müller, Die Dorier II², S. 377 ff.

leben nur relativ wenige Vorstellungsverbindungen umfaßt. Freilich müssen wir dabei beachten, daß dies schweigsame Wesen den späteren Griechen als ein besonderer Tiefsinn erschien, und sie daher gern den Spartanern geistreiche und feingeschliffene Bonmots in den Mund legten, die eine Fülle von Beobachtungen und Denkprozessen in kürzester Form boten. Sie zeigen den Reichtum des attisch-ionischen Denkens in der hier nur äußerlich ärmlichen Schale spartanischer Rede. Die Aussprüche dagegen, die den echten Geist spartanischer Art verraten, bieten eine sehr geringe Summe von Ideenverbindungen, die aber dafür eine ungewöhnliche Gefühlsstärke besitzen. Sie sind ihrem Inhalte nach wesentlich identisch mit den Idealen, die einst in den Tagen des Alcman und Tyrtaeus die Herzen des noch jugendlicheren Volkes bewegt hatten: die Ideale einer stärker bewegten Zeit, doch eigentümlich abgedämpft und in feste Bahnen geleitet.

Mut und Ehre des Kriegers sind hier in Sparta wohl am längsten die kräftigsten Triebfedern des Handelns geblieben. Aus den Gedichten des Tyrtaeus, die uns unmittelbar in die Zeiten der messenischen Kriege führen, wie aus so manchem lakonischen Ausspruche klingen sie als die vernehmlichsten Töne. Stürmischer Mut gilt für das höchste der Güter [1]). Ehre bei den Mitlebenden, Ruhm bei der Nachwelt wartet des mutigen Kriegers; sein Geschlecht genießt seine Ehre mit ihm [2]). Dies Ehrgefühl des Kriegers entwickelt sich hier zu einer höchsten Steigerung. Unmöglich dünkt es dem Spartaner ohne Schild heimzukehren [3]), höchste Schande ist es, in den Rücken getroffen zu fallen [4]). Man traute es den spartanischen Müttern zu, daß sie ihre aus der Schlacht geflohenen Söhne mit eigener Hand töteten [5]). Da kamen die Helden Homers schon leichter über ein Mißgeschick in den Wechselfällen ihres Lebens hinweg. Über den Toten, der ruhmvoll fürs Vaterland gefallen war, auch nur zu klagen, gilt für schimpflich, nicht wenige jener lakonischen Sprüche schildern uns diese Erhabenheit über das persönliche Leid [6]). Daneben sind die

---

[1]) Tyrtaeus 10, 9 ff. [2]) ebd. 10, 27 ff.

[3]) Vgl. jenes berühmte Wort der Lakonierin bei Plutarch moral. p. 241 (Nr. 16).

[4]) Tyrtaeus 9, 19 f. [5]) Plutarch a. a. O. p. 240 f. 241 a.

[6]) z. B. Plutarch a. a. O. p. 210 f. (Nr. 35). 219 f. 240 e f. 241 c e (Nr. 14) 242 a (Nr. 20).

sonstigen Werte des aristokratischen Lebens auch hier in Geltung, die Jagd steht in Ansehen [1]), und Reichtum und Glück, die Freuden des Mahles und der Liebe spielen eine nicht unbedeutende Rolle [2]). Als Güter des Lebens zählt uns Tyrtaeus auf: Geschicklichkeit im Wettkampf, Kraft, Schönheit, Macht, Redegabe, Ruhm, doch über allem stürmischer Mut [3]).

Aber das Hinausdrängen des Individuums zu freiem Auswirken wird schon frühe durch ein lebhaft entwickeltes Gefühl für den Zusammenhang, in dem der Einzelne mit seiner Umgebung steht, in engere Schranken zurückgedrängt [4]). Ein starkes soldatisches Gefühl der Subordination erwächst, recht im Gegensatze zum homerischen Krieger spielt die Disziplin hier eine große Rolle [5]). Jenes so außerordentlich reizbare Ehrgefühl, das jeden lieber den Tod suchen läßt, ehe er den leisesten Flecken auf seiner Ehre duldet, hält ebenso den Einzelnen in größerer Abhängigkeit von der Meinung seiner Genossen. Viel ist der Nachbar dem Nachbar, heißt ein Spruch [6]). Die Gerechtigkeit ist eine viel gepriesene Tugend; genau schreibt Tyrtaeus den Ständen ihre Rechte vor [7]). Alcman redet von der Strafe der Götter [8]) und schildert warnend das vermessene Auflehnen gegen ihre Macht [9]). Rechtlichkeit und Gottesfurcht, um diese Pole schwingt das spartanische Denken, soweit nicht kriegerischer Sinn es bestimmt [10]).

3. Die Entwicklung zum Joniertum.

Sein Land und seine Lebensbedingungen wiesen den attischen Bauer schon mannigfach über die Grenzen seiner Berge hinaus. Der kärgliche Boden ergab nur einen geringen Ertrag; so suchte man

---

[1]) Xenophon, Staat d. Laced. 4, 7.

[2]) Alcman frg. 5, 39 ff. 5, 50 ff. 42. 44. 45. 46. 56. 59—61. 64. Geld macht den Mann, ist ein spartanischer Spruch Alcaeus frg. 59.

[3]) 10, 2 ff.

[4]) Vgl. die zusammenfassende Charakteristik bei Otfr. Müller, Die Dorier II², S. 392 ff., wo aber jener freiere Zug der älteren Zeit noch zu wenig berücksichtigt ist.

[5]) Plutarch a. a. O. p. 211 a ff., 215 d (Nr. 2).

[6]) Alcman frg. 76. [7]) Tyrtaeus 2, 5 ff. [8]) frg. 5, 36 ff.

[9]) frg. 5 und dazu Diels, Hermes Bd. 31, S. 347.

[10]) z. B. Plutarch a. a. O. p. 213 c (Nr. 62, 63), 215 f. (Nr. 10), 216 de, 226 d. 228 d (Nr. 22), 240 d.

bald edlere Pflanzen zu ziehen, die der Arbeit einen größeren Lohn zu versprechen schienen. Der Ölbaum zumal und der Weinstock wurden in Attika gezogen; deren Produkte konnten und sollten nicht im Lande allein verbraucht werden. So entstand spontan eine gewisse Verbindung mit fremden, überseeischen Ländern. Anfangs betrieben die attischen Bauern diesen Export nicht selber; fremde Seefahrer, zuerst vielleicht die Phönizier, dann ionische Handelsleute, liefen den Hafen von Phaleron an, um gegen Produkte ihrer Industrie die Früchte des attischen Bodens einzutauschen. Von manchen fernen Ländern hörte der Bauer, und daheim verwahrte er die bunten Töpfe und den Metallschmuck, die er von dem fremden Handelsfreunde eingetauscht hatte. Auch die attischen Handwerker fertigten bald nicht mehr nur die zum Gebrauch ihrer Dorfgenossen nötigsten Gegenstände, sondern begannen für den Export zu arbeiten. Diese Ansätze zu einer Verbindung mit dem Joniertum mußten wesentlich durch die Entwicklung der Stadt Athen gefördert werden. Wie sich die Töpferindustrie entwickelte, brauchten die Handwerker nicht mehr in den Gauen verstreut zu wohnen. Bequemer konnten sie ihrem Geschäfte nachgehen, wenn sie an einem Orte zusammensiedelten. So entsteht allmählich das Töpferquartier am nordwestlichen Fuße der Akropolis, dessen Bedeutung für die städtische Entwicklung dadurch genügend gekennzeichnet wird, daß der eigentliche Marktplatz Athens hier gelegen war. Die reicheren Grundbesitzer zogen gleichfalls von frühe an in die aufblühende Stadt, in der das eigentlich politische Leben sich immer mehr konzentrierte. Zuzug von außen, der ebenso der Stadt zu gute kam, scheint von altersher stattgefunden zu haben. Die gesicherte Lage Attikas lockte viele, die daheim die Bedingungen ihrer Existenz verloren hatten [1]).

So bildete sich ein städtisches Leben aus, das nach zwei Richtungen die alten Zustände dem Joniertum näher brachte. Von der breiteren Basis der Stadt aus konnte der Verkehr mit den ionischen Seefahrern und Kaufleuten ein viel regerer werden [2]). Und im Gefolge des Kaufmanns kam der Sänger und Rhapsode herüber: die

---

[1]) Thukydides I 2.

[2]) Bilder maritimen Lebens auf geometrischen Vasen bei Rayet-Collignon, hist. de la céram. gr. S. 29 f.

Welt der ionischen Sage strömt in Athen ein. Darüber hinaus aber mußte das städtische Leben Sitten und Gewohnheiten entwickeln, die den ionischen immer ähnlicher wurden; war doch die ionische Kultur wesentlich eine Stadtkultur. Aus dem engen Zusammenwohnen erwuchs ein regerer Verkehr und Gedankenaustausch; eine Menge seelischer Kräfte, die bisher an die Arbeit geschmiedet waren, wurden frei, und das bewegtere Leben der Stadt bot Gelegenheit, in Streit, Geschwätz und Anhören von Neuigkeiten den beschäftigungslosen Geist zu unterhalten. Aber gewiß herrschte noch nicht die Leidenschaft und Unruhe der ionischen Städte. Das langsame Wogen des Gefühls, in dem argarischen Leben gelernt, konnte sich nicht von heute auf morgen verlieren. Noch immer mag die Art auch des athenischen Städters etwas Altväterisches und Gravitätisches gehabt haben. Langsam nur eignete er sich neue Vorstellungen an, hielt die gewonnenen aber um so fester. Und vor allem war es nur noch ein geringer Teil der Bevölkerung, der an diesem städtischen Leben teilnahm; der weitaus größere saß noch auf lange hinaus draußen auf den Dörfern.

Diese ersten Ansätze eines städtischen, dem Meere zugewandten Daseins erweckt das siebente Jahrhundert zu vollerem Leben. Dies Jahrhundert lernten wir als eines der reichsten in der ionischen Geschichte kennen, da die Leidenschaften aufs höchste erregt sind und zur letzten gewaltigen Expansion des ionischen Handels wie zu den größten Errungenschaften ionischer Kultur führen. Es hat auch den Funken in die attische Seele geworfen, der fortan nicht wieder verlöschen sollte. Nur wenige Daten freilich sind uns bekannt, die doch die Entwicklung deutlich erkennen lassen. Von den Produkten des Landes und der Industrie versprach man sich reicheren Gewinn, wenn man sie nicht dem fremden Kaufmanne überließ, sondern selber die fernen Kunden aufsuchte. Und je mehr die Bevölkerung wuchs, die Bedürfnisse größer und anspruchsvoller wurden, um so weniger konnte das heimische Getreide den gesteigerten Ansprüchen genügen. Also galt es, sich die Zufuhr zumal aus den Ländern am schwarzen Meere zu sichern. So drängt Athen seit dem siebenten Jahrhundert auf das Meer hinaus. Durch Jahrzehnte hindurch kämpft es mit Megara um die Insel Salamis, deren Besitz für die maritime Stellung beider Städte eine Lebensfrage war. Und um den Weg nach dem

schwarzen Meere in die Hand zu bekommen, besetzen die Athener Sigeion am Hellespont und verteidigen diese Position gegen die Mytilenäer. Schon kann ihre Flotte nicht mehr ganz unbedeutend gewesen sein; Athen ist eingetreten in die Reihe der ionischen Handelsstaaten [1]).

Die Wirkung auf das geistige Leben konnte nicht ausbleiben. Aus der zweiten Hälfte des Jahrhunderts sind uns Ereignisse bekannt, die das Seelenleben der Zeit plötzlich hell beleuchten. Die Tat des Kylon, wie ihre Folgen, läßt uns dank einer mehrfachen Überlieferung zum ersten Male in der attischen Geschichte völlig festen Boden gewinnen [2]); sie fällt etwa in das dritte Viertel des siebenten Jahrhunderts. Ein vornehmer und reicher Adliger, der als Sieger in Olympia großes Ansehen genießt, Kylon, versucht nach dem Vorbilde anderer Herrscher eine Tyrannis zu gründen. Von seinen Freunden und von Hilfstruppen seines Schwiegervaters, des Tyrannen Theagenes von Megara, unterstüzt, besetzt er am Tage der Olympien die Akropolis. Doch alsbald eilen von allen Seiten die attischen Bauern vom Lande herein und belagern die Burg. Als ihnen die Sache zu lange dauert, geben sie den Archonten Vollmacht, alles nach eigenem Gutdünken auszuführen, und kehren in ihre Dörfer zurück. Wie den Belagerten die Lebensmittel ausgehen, entflieht Kylon heimlich mit seinem Bruder; die andern setzen sich als Schutzflehende an den Altar der Göttin. Dort durfte man sie nicht sterben lassen, damit ihre Leichen den heiligen Ort nicht entweihten. Unter dem Versprechen, ihr Leben zu schonen, werden sie hinausgelockt und hingerichtet. Selbst einige, die sich an den Altar der Eumeniden geflüchtet hatten, sollen dabei getötet sein. Auf den Mördern der Gottgeschützten aber und ihrem ganzen Geschlecht schien den Athenern fortan ein Fluch zu ruhen. Wie Kylon selbst und sein Geschlecht, so wurde der Archon Megakles aus dem Hause der Alkmeoniden verbannt. Noch lange nachher weckte diese Tat die abergläubische Furcht der Athener. Immer wieder bricht der Streit um die Verbannung der Alkmeoniden aus, selbst den Toten

---

[1]) Auf den Vasenbildern verschwinden die alten, geometrischen Ornamente, und orientalische Motive oder Erzählungen aus der Sage treten an ihre Stelle. Springer-Michaelis, Handbuch d. Kunstgeschichte I^8, S. 144.

[2]) Herodot V 71. Thukydides I 126. Plutarch, Solon 12.

hat man die Ruhe in der heimischen Erde nicht gegönnt[1]). Und auch das genügte den erschrockenen Gemütern der Athener noch nicht. Von der Insel Kreta beriefen sie einen zauberkundigen Mann, den Sühnepriester Epimenides. Durch geheimnisvolle Weihungen und Opfer, durch Errichtung von Altären entsühnte er die Stadt von der ungeheuren Schuld.

In diesem Ereignis prägen sich die Züge der Zeit höchst charakteristisch aus. Schon bestehen nähere, selbst verwandtschaftliche Beziehungen zu auswärtigen Staaten, deren Zustände den ehrgeizigen Kylon auf den Gedanken bringen, auch in Athen eine Tyrannis zu gründen. In ihm tritt uns zum ersten Male eine Persönlichkeit auf attischem Boden entgegen, die das Leben nach eigenem Willen sich zu gestalten unternimmt. Aber die Voraussetzungen für eine Tyrannis, feste Konzentrierung des Lebens in der Stadt, starke wirtschaftliche Notstände und tiefe Unzufriedenheit der unteren Bevölkerungsschichten sind hier offenbar noch nicht genügend entwickelt. Die Stadt ist noch nicht der völlige Mittelpunkt des Landes, um den sich alle Interessen konzentrieren. Vom Lande eilen die Athener herbei, und als die Sache nicht gleich zum Austrag kommt, kehren sie einfach dahin zurück und überlassen die städtischen Angelegenheiten den Beamten. Wie die allermeisten noch draußen auf dem Lande wohnen, so ist ihr Interesse an dem, was in der Stadt geschieht, noch wenig lebendig. Das Handeln der Archonten zeigt einen ähnlichen Zwiespalt. Man scheut sich, die Schuldigen an dem Altare der Göttin zu töten; sie werden unter einem falschen Versprechen weggelockt und dann doch hingerichtet, wobei offenbar selbst heilige Orte befleckt wurden[2]). Zuerst ist die alteingewurzelte Scheu vor dem geheiligten Boden noch stark, dann aber schlägt die Leidenschaft doch empor und achtet keine Schranken mehr. Was in einem Augenblicke jäh auflodernder Affekte geschehen ist, wirkt nun aber auf lange hinaus in den Gemütern nach. Nichts scheidet diesen Aufstand so völlig von den rasch einander drängenden Parteifehden drüben in Jonien, wo jeder vorangehende schon über dem neuen vergessen wurde, als diese andauernde Stimmung, die sich in Athen aller

[1]) Aristoteles, Staat der Athener. 1

[2]) Die Überlieferung widerspricht sich leider gerade hier.

Herzen bemächtigte. Das noch völlig agrarische Empfinden dieser Kultur läßt sie eine Befleckung des heiligen Bodens am schwersten fühlen. Mit allen Mitteln sucht man sich der schrecklichen Folgen zu erwehren, die dieser plötzliche Ausbruch der Leidenschaften über die Stadt heraufbeschwören mußte.

Nicht viel später fällt die Gesetzgebung des Drakon [1]). Auch sie muß hervorgerufen sein durch die ersten Reibungen innerhalb der Stände, die erste Verschiebung der wirtschaftlichen Lage, wie sie mit den Anfängen einer maritimen Entwicklung notwendig verknüpft ist. Mit dem alten, der Willkür preisgegebenen Gewohnheitsrecht wollte man sich nicht mehr begnügen, sondern forderte eine Kodifikation. Wie viel Drakon dabei neues Recht geschaffen, wie weit nur bestehendes fixiert hat, muß dahin gestellt bleiben. Auch seine Gesetze zeigen jedenfalls in ihrem Grundcharakter noch ganz die alte, primitive Denkweise, und doch schon eigenartig durchsetzt mit neuen, erst auf dem Boden eines entwickelteren Denkens möglichen Anschauungen. Uns sind fast nur die Gesetze über die Blutsgerichtsbarkeit bekannt. Zwei Momente sind für sie charakteristisch [2]). Die Tötung unterliegt einer völlig andern Beurteilung als bei Homer. In den epischen Gedichten sieht man in ihr wesentlich eine Schädigung der Verwandten, die sich dafür zu rächen suchen, indem sie den Mörder ihrerseits töten. Ganz anders in Attika. Hier erscheint das vergossene Blut in erster Linie als eine Befleckung des Landes. Der Mörder sucht Schutz an dem Altar einer Gottheit, um sich zunächst zu sichern und in geregeltem Verfahren abgeurteilt zu werden. Darum befinden sich alle Blutgerichtsstätten an Heiligtümern. In dem ganzen Verfahren, das so an heiliger Stätte unter freiem Himmel stattfinden mußte, wie in den genau geregelten Bestimmungen, ob Entsühnung genüge, ob Verbannung aus dem Lande, das der Mörder befleckt hat, nötig sei, oder ob die Götter gar sein eigenes Blut zur Lösung der Schuld fordern [3]), tritt überall deutlich der Gedanke hervor, daß

---

[1]) i. J. 621.

[2]) Vgl. über sie Lipsius, Das attische Recht und Rechtsverfahren I, 1905, S. 121 ff. und Busolt, Griech. Gesch. II², S. 225 ff.

[3]) Durch freiwillige Verbannung kann sich der Mörder stets dem Urteilsspruch entziehen, nur im Lande, dessen Götter er beleidigt hatte, durfte er nicht bleiben. Draußen kümmerten sie sich nicht mehr um ihn.

Mord und Totschlag vor allem die Gottheiten des heiligen Bodens beleidigen. Am klarsten liegt die veränderte Anschauung in den Bestimmungen über Mordwerkzeuge und Gegenstände, die den Tod eines Menschen herbeigeführt hatten, zu Tage. Auch sie wurden verurteilt und außer Landes geschafft; so völlig beherrscht die religiöse Auffassung des Todes diese Gesetze. Ebenso ist die Bestimmung, daß nur die Verwandten des Gemordeten klagen dürfen, religiös fundiert; auf ihnen ruht die Pflicht der Blutrache. Mit diesen so ganz primitiven Anschauungen scheint ein weiterer, charakteristischer Zug der drakontischen Gesetze eigentümlich zu kontrastieren. Es wird hier schon zwischen vorsätzlichem Morde und unbeabsichtigtem Totschlag sehr genau unterschieden. Darin zeigt sich eine Reflexion auf die Stellung des Täters zu seiner Tat, auf seine psychischen Motive, wie sie nur bei einer nicht mehr ganz unbedeutenden Entwicklung des individuellen Lebens möglich ist[1]. Verbinden so diese Gesetze die religiöse Anschauung vom Wesen des Mordes mit einer freier entwickelten Beurteilung der individuellen Motive des Täters, so ist zugleich klar, wie diese letztere nur auf dem Boden der religiösen Anschauung erwachsen konnte. Dem homerischen Menschen ist jede Tötung eines Verwandten, ob gewollt oder ungewollt, einfach eine Schädigung, für die er sich rächt oder Buße nimmt, gerade wie er will. Sein Schaden war der gleiche, mochten die Motive des Mörders sein, welche sie wollten. Hier in Athen steht der Gerichtshof, der an heiliger Stätte tagt, über beiden Parteien. Von ihm muß der Geschädigte sein Recht fordern, seinen Schutz ruft der Täter an. Da konnte er die Motive seiner Tat aufdecken, und die Gottheit, die nur Sühnung, nicht Rache suchte, zu deren Schutzbefohlenen Täter wie Kläger gehört, mochte jene Motive wohl berücksichtigen. Die Gesamtheit macht ihre Rechte an beide geltend und läßt nicht schrankenlos dem individuellen Belieben seinen Lauf. Damit entwickelt sich aus der religiösen Auffassung des Mordes, die

[1]) Nach Busolt a. a. O. S. 232, Anm. 2 ist dies eine Neuerung Drakons (Corp. inscr. att. I 61, 20). Natürlich blieb daneben die rein religiöse Auffassung, die nur die Tat als solche, nicht ihre Motive würdigt, noch lange lebendig. Ihr werden wir noch in der Tragödie gelegentlich begegnen. Doch hat die Unterscheidung von beabsichtigter und unabsichtlicher Tötung selbst in das heilige Recht von Eleusis Aufnahme gefunden. Corp. Inscr. Att. I 1.

seine Rache von vornherein der Leidenschaft der Parteien entzog, mit dem ersten Aufleuchten einer höheren, freier die Persönlichkeit würdigenden Kultur diese für alles Rechtsbewußtsein so eminent wichtige Scheidung. Das ruhige und rechtliche Denken, das der attische Bauer selber besitzt, schreibt er auch seinen Göttern zu, die daher schon hier eine Feinheit des rechtlichen Empfindens zeigen, die sie von den Göttern Homers und ihrem wesentlich von Affekten beherrschten Egoismus aufs tiefste scheidet.

Der Aufstand des Kylon wie die Gesetzgebung des Drakon sind nur Symptome innerer Störungen, wie sie natürlich im Gefolge jenes ersten Hineinwachsens in die maritime Kultur entstehen mußten. Diese Entwicklung schreitet in den folgenden Zeiten weiter fort. Die Verbindung mit der ionischen Welt wird immer enger, Macht und Reichtum wachsen stetig. In den ersten Jahrzehnten des sechsten Jahrhunderts errichten die Athener ihrer Göttin droben auf der Burg einen Tempel, wie ihn bis dahin nur die reicheren Handelsstädte zu erbauen vermochten. Mächtige Gruppen schmückten seine Giebel [1]). Und stellen sie, wie natürlich, heimische Sagen dar, Kämpfe gegen Ungeheuer, so verrät doch das Lächeln, das hier die Gesichter erhellt, ein Streben nach Belebung des toten Steines, wie es bis dahin wohl nur die Jonier gekannt hatten [2]). Und wie die große Kunst, so setzt auch die bescheidene Malerei der Töpfer sich jetzt höhere Ziele. Die berühmte sogenannte François-Vase in Florenz gehört in diese Zeit, deren Verfertiger und Maler stolz ihre Namen verewigt haben [3]). Der Maler, Klitias, bewährt noch immer die attische Sauberkeit und Genauigkeit der Ausführung, wie sie die geometrischen Vasen zeigten. Doch der Inhalt der Darstellungen ist ein ganz neuer geworden. Wesentlich Sagen, und nicht zum mindesten solche ionischer Herkunft, werden hier erzählt. In ihrer Auffassung aber macht sich schon hier ein bemerkenswerter Unterschied zu der unruhigen Neugierde der Jonier geltend. Das einzelne Motiv wird mit weit größerer Gründlichkeit in allen seinen Momenten dargestellt, der einzelne Eindruck festgehalten und in allen Schattierungen des Gefühls nach-

[1]) Collignon-Thrämer, Gesch. d. griech. Plastik I, S. 215 ff.

[2]) Erschien den Athenern, die dies Lächeln den Gesichtern der Ungeheuer geliehen haben, eine solche Belebung des Steins noch als unheimlich?

[3]) Vgl. über sie Rayet-Collignon, Hist. de la céramique grecque S. 88 ff.

empfunden [1]), wo der Jonier nur wieder nach neuem Stoffe für seine Unterhaltung ausschaut. Hier erklingen die ersten Töne einer Empfindungsweise, die in der attischen Tragödie noch von Bedeutung werden sollte.

Diese Entwicklungen der Kunst verraten uns eine Wandlung der allgemeinen Lage, wie sie sich ohne Zweifel in Athen um die Wende des siebenten zum sechsten Jahrhundert vollzogen hat. Der Handel muß einen bedeutenden Aufschwung genommen haben. Er bot weit größere Möglichkeiten, seinen Besitz zu mehren, einzelne Vermögen wachsen rapide, der Unterschied zwischen Arm und Reich wird ein schrofferer. Das Jagen nach Reichtum unterscheidet sich sehr von dem alten, vornehmen Luxus des Adels [2]). Das stärkere Eindringen gemünzten Geldes macht die Verhältnisse des kleinen Bauern noch drückender. Dabei vernichtet der freiere Zug, der mit dem Handelsleben einzog, die alten, mehr patriarchalischen Verhältnisse; der Ständekampf nimmt immer heftigere Formen an. Rücksichtslos werden die verschuldeten Bauern, wenn sie nicht zahlen können, von ihren Gütern verjagt und in ferne Länder als Sklaven verkauft [3]). Ein tiefer Groll gräbt sich in die Herzen der Armen ein. Endlich lodert die Flamme des Hasses auf; ein plötzlicher Ausbruch der lang darniedergehaltenen Leidenschaft muß erfolgt sein, lange Zeit zog sich nun der Hader hin [4]). Das Volk forderte, daß die großen Güter der Adligen einfach aufgeteilt würden [5]). Endlich wurde in diesem Streit der Parteien der Mann zum Archon und Vermittler gewählt, der für uns der rechte Typus dieser Übergangszeit ist: Solon, der Sohn des Exekestides.

Schon sein äußeres Leben zeigt diese Mittelstellung. Stammend aus einem vornehmen Adelsgeschlecht [6]), dessen materielle Grundlage natürlich in Herden und Landbesitz ruhte, begann schon der Jüngling, sich an Handelsfahrten zu beteiligen. Wie der ionische Seefahrer suchte auch er in der Fremde zugleich Belehrung [7]). Öffentlich trat er zum ersten Male hervor, um die Athener anzufeuern, Salamis den

---

[1]) Vgl. bes. die Rückkehr des Theseus, abgebildet bei Rayet-Collignon a. a. O. S. 89.
[2]) Solon frg. 12. [3]) Solon frg. 32, 7 ff. [4]) Aristoteles, Staat der Athener. 5, 1.
[5]) ebd. 11, 2. Solon frg. 31. [6]) Plutarch, Solon 1. Diog. Laert. III 1.
[7]) Plut. Sol. 2. Aristoteles, Staat der Athener 11.

Megarern zu entreißen. Der Erfolg des Unternehmens scheint sein Ansehen begründet zu haben, so daß die meisten Parteien sich seine Vermittlung gefallen ließen [1]). So kommt es zu der Gesetzgebung des Solon [2]). Sie geht von einem Handelsmann aus und ist doch in erster Linie den agrarischen Verhältnissen angepaßt. Schutz des Grundeigentums ist ihr erster Gedanke. Jeder Bauer soll auf seinem Gute gehalten werden, seine Schulden werden ihm erlassen, der schon in die Schuldsklaverei verkaufte wird auf Staatskosten zurückgekauft, die Schuldknechtschaft aufgehoben [3]). Doch auch die adligen Großgrundbesitzer sollen in ihrem Besitze geschützt werden; nicht soll der Niedrige gleichen Anteil am Lande haben wie der Edle [4]). Darum tritt Solon dem Bestreben des Volkes, das Land einfach aufzuteilen, entgegen [5]). Da aber andrerseits auch ein allzu ausgedehnter Grundbesitz den bestehenden agrarischen Verhältnissen gefährlich werden konnte, so verbot er den Erwerb von Landgütern über ein bestimmtes Maß hinaus [6]). Mit diesen in agrarischen Dingen durch und durch konservativen Maßregeln sind aber höchst revolutionäre verbunden, wo es sich um die Geldwirtschaft handelt. All jene Hypotheken, die der Bauer hat aufnehmen müssen, werden einfach kassiert [7]). Keine Tradition heiligte den Besitz an Geld, und so glaubte man hier umso schonungsloser eingreifen zu können, als es den Schutz der agrarischen Zustände galt. War doch der Erdboden etwas Heiliges; daß er durch Schulden belastet war, konnte fast als eine Befleckung gelten. Darum ruft Solon die große Mutter Erde selbst als Zeugin für sein Recht an; er hat sie befreit, die zuvor von zahllosen Marksteinen gefesselt war [8]).

Und doch wollte Solon auch Industrie und Handel fördern. Indem er statt des bis dahin geltenden äginetischen Münzsystems das euböische einführte, suchte er Anschluß an die ionische Handelswelt. Die politischen Vorrechte des Adels schwinden, nur nach dem Einkommen werden die Bürger geschätzt und ihre Rechte abgemessen. Der eigentliche Souverän wird jetzt die Volksversammlung, in der jeder gleiches Recht genießt; und das Volksgericht verstärkt diese

[1]) Vgl. Busolt, Griechische Geschichte II², S. 220 ff. in der Anmerkung.

[2]) i. J. 594. [3]) Aristoteles, Staat d. Ath. 6, 1. [4]) Sol. frg. 30, 8. Hiller-Crusius. [5]) Aristot. St. d. Ath. 12. 3. [6]) Aristot. Politik II 7 p. 1266 b 17. [7]) Aristot., St. d. Ath. 6, 1. [8]) frg. 32, 3—7.

Macht der Gesamtheit [1]). Diese Bestimmungen mußten in erster Linie der städtischen Bevölkerung zugute kommen, konnte doch der kleine Bauer nicht so ohne weiteres sein Gut verlassen, um seine politischen Rechte in der Stadt auszuüben. Die Amtslokale werden vom Fuße der Burg auf den Markt im Töpferviertel verlegt, ein deutliches Zeichen, wo von jetzt an der Schwerpunkt des athenischen Lebens ruhte [2]). Doch ist der Willkür der Volksversammlung ein starker Damm entgegengesetzt in dem Rate der Vierhundert und vor allem in dem ehrwürdigen Kollegium auf dem Areopag, das ein oberstes Aufsichtsrecht übte. So zeigen die Gesetze des Solon wohl das starke Hinausdrängen der Zeit den neuen, industriellen und maritimen Zielen zu, deren Verfolgung noch etwas Ungeregeltes und Spontanes hat; aber daneben zugleich das feste Haften am Boden, mit dem der Athener den Zusammenhang nicht verlieren sollte.

Das Ethos dieser Gesetze ist deutlich. Der alte attische Bauer hat hier seine Stimme erhoben und in dem Streit der Parteien entschieden. Jener Sinn für das Maßvolle, die Scheu vor allem Übertriebenen, die am liebsten den Mittelweg einschlägt, diese echten Bauerntugenden prägen dem Werke des Solon seinen Charakter auf. »Wie ein Grenzpfahl stand ich zwischen den Parteien«, so rühmt er sich selbst [3]). Ein andrer hätte wohl bald nach der einen Seite, bald nach der andern geschwankt, bald auf die Partei gehört, bald auf jene, er aber habe sich nach allen Seiten wehren müssen, wie ein gehetzter Wolf mitten in einer Meute Hunde [4]). So schreitet er mit der rücksichtslosen Zähigkeit des Bauern seinen Mittelweg, den er als den sichersten erkennt [5]). Gerade soviel hat er dem Volke gegeben, wie hinreicht, doch auch den Mächtigen und Reichen nicht mehr als billig ist [6]). Dieser Sinn für das Maß liegt ebenso den Be-

---

[1]) Aristoteles, St. d. Ath. 9, 1.

[2]) Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. II, S. 661.

[3]) frg. 32 b. [4]) frg. 32, 20—27.

[5]) Schon Aristoteles stellt die solonische Verfassung als das Werk eines μέσος hin, versteht darunter aber einen Angehörigen des Mittelstandes. Dabei legt er die Unterscheidungen seiner Zeit an. Daß diese Charakteristik mit seinen allgemeinen staatstheoretischen Anschauungen zusammenhängt, hat Br. Keil, Die solonische Verfassung 1892, S. 204 ff. gezeigt. Immerhin sind es die hier berührten Eigenschaften, welche ihn die μεσότης in der Verfassung finden ließen.

[6]) frg. 3.

stimmungen über die bürgerliche Zucht zugrunde; hier wendet er sich gegen den Luxus der Frauen und das Gepränge bei Leichenbegängnissen, gegen allzu heftiges Jammern um die Toten, gegen Beschimpfungen von Toten oder Lebenden bei öffentlichen Gelegenheiten [1]). All jene höheren und erregteren Arten der Lebensführung gelten dem bäuerlich Denkenden als ein Unrecht.

Den gleichen Doppelcharakter zeigen im Ganzen auch die Reste, welche uns von Solons Gedichten erhalten sind. Sie vergönnen uns unmittelbar einen Blick in das Denken und Empfinden dieser Übergangszeit, wo das athenische Volk schon in neue Bahnen hinausgewiesen ist und doch noch so zähe an der altgewohnten Art festhält [2]). Ohne die Jonier ist die Kunst des Solons nicht denkbar, ihnen verdankt er mindestens zum Teil die Form seiner Gedichte. So wiederholt sich hier derselbe Prozeß, der schon für die hesiodische Dichtung charakteristisch war. Und manche Klänge, die uns unmittelbar an jene stürmischen Poesien der Jonier gemahnen, ertönen in Solons Versen. Von der See- und Handelswelt, in der er selber gelebt, redet er gern [3]). Schon ist der Zusammenhang mit Jonien so eng, daß Athen als das älteste Land Joniens gelten kann [4]). Und vor allem tritt uns hier zum ersten Male jene ionische Weltbetrachtung auf attischem Boden entgegen. Der Gedanke von der Wandelbarkeit alles Irdischen, so recht die Summe ionischer Weltweisheit, dringt jetzt unmittelbar in das attische Denken ein. Niemand weiß wie ein Unternehmen ihm ausschlagen wird, Gutes und Böses bringt das Geschick, und den Gaben der Götter kann keiner entrinnen; wer gut handeln will, den trifft schweres Verhängnis, dem Bösen geben die Götter in allem glücklichen Ausgang [5]). Doch ereilt auch den Reichen leicht das Verderben; vor Tod, Krankheit und Alter kann der Reichtum nicht schützen [6]). An leichten Hoffnungen ergötzen wir uns, bis

---

[1]) Plut. Sol. 21.

[2]) Diesen Januskopf der solonischen Gedichte hat schön charakterisiert Wilamowitz, Aristoteles und Athen II, S. 59—61.

[3]) frg. 12, 43 ff. 18, 25. Ein schönes Bild 12, 18 f.

[4]) frg. 27 a; vgl. darüber den Aufsatz von Ed. Meyer in den Forschungen zur alten Geschichte I, S. 125 ff.

[5]) 12, 63 ff.

[6]) 12, 71 ff. 14, 4. 22, 7 ff.

uns ein Unglück trifft [1]. Die schwermütige ionische Weltauffassung hält ihren Einzug. Glücklich ist keiner der Menschen, geplagt sind sie alle, soviele Sterbliche die Sonne erblickt [2].

Doch trotz dieser ionischen Töne sind die Gedichte das echte Werk eines Atheners, der in treuer Liebe an seiner Heimat und ihrer Art festhält [3]. In ihrem lehrhaften Tone stehen sie zur ionischen Elegie ganz wie Hesiod zum homerischen Epos. Und so sind die alten Bauerngedanken neben den Klängen aus der ionischen Welt noch in voller Geltung. In Solon, dem Gesetzgeber, der dem neuentwickelten Leben seine Maße gewiesen hat, ist das Gefühl für die objektiven Mächte des Daseins noch ganz lebendig. Wie Pallas Athene schützend ihre Hände über die Stadt breitet [4], so umzirken die Götter alles Leben der Menschen, und jedes Hinaustreten aus den geheiligten Bahnen wird ihre Strafe treffen [5]. Das rechtliche Leben, das sich in den Schranken von Gesetz und Sitte hält, preist Solon gegenüber dem rücksichtslosen Vorwärtsschreiten der neuen Zeit. Die sinnlose Geldgier und der ungerechte Sinn der Führer verdirbt die Stadt [6]. Die Ungesetzlichkeit bringt die größten Übel, die Gesetzlichkeit nur ordnet alles zweckvoll und legt den Ungerechten eine Fessel an; sie vernichtet Mutwillen und Übermut und wehrt das Verderben ab; das krumme Recht macht sie gerade und beendet Uneinigkeit und Streit [7]. Den maßvollen Sinn, den er in seiner Gesetzgebung selbst betätigt hat, rühmt er in seinen Versen gern und oft [8].

Attische und ionische Ideen verknüpfen sich in Solons Gedichten. Damit hat hier schon der Prozeß eingesetzt, der wie kaum ein zweiter für die Entwicklung des ethischen Denkens der Griechen bedeutsam werden sollte: Die Beurteilung der neu nach dem Vorbilde Joniens sich entwickelnden Kultur von dem Standpunkt des alten agrarischen Denkens. Das allmähliche Eindringen der ionischen Kultur in der flackernden Lebendigkeit ihrer Empfindungswelt bestimmt die Entwicklung Athens, die Verarbeitung ionischen

---

[1]) 12, 35 f. [2]) 13.

[3]) Patriotische Klänge frg. 1. 2, 1 ff. 2, 21. 32, 8.

[4]) 2, 4. [5]) 2, 12 ff. 12, 9 ff. [6]) 2, 5 ff. [7]) 2, 31 ff.

[8]) frg. 3. 4. 27c. 30. 32a. Wenn die banausische Arbeit von dem Adligen Solon nicht geschätzt wird, so preist doch auch er ein tätiges Leben (frg. 17). Freilich scheint ihm das Streben der Menschen im ganzen eitel und fruchtlos (frg. 12, 43 ff.).

Wesens durch attisches Denken hat den Höhenzug griechischer Kultur geschaffen. Auf diesem Wege ist auch die eigentliche Ethik erst entstanden. Schon Hesiod erhebt warnend seine Stimme gegenüber dem neuen, rascheren Wesen, das sich nicht mehr so ängstlich an Sitte und Recht gebunden fühlt; am Gegensatze ist ihm der Wert des Alten zu lebendigerer Bedeutung geweckt. So schildert auch Solon das erregtere Dasein, wo jeder nur auf Erwerb ausgeht und jedes Mittel ihm recht ist, seinen Reichtum zu mehren [1]). Die Mäßigkeit in allem Tun ist diesen neuen Menschen verloren gegangen, in Schwelgerei und Üppigkeit führen sie ihr Leben. Dem kann das bäuerliche Denken nur mit einem entschiedenen Nein gegenübertreten. Bedeutet es doch die Vernichtung aller bis dahin geltenden Werte, des alten Rechtes, der Scheu vor dem Heiligen, der Mäßigkeit in Denken und Lebensführung. Auch hier ist es der Begriff der Hybris, in dem sich die Summe dieses leidenschaftlicheren Wesens zusammenfaßt. Aber mit der veränderten Auffassung wandelt auch er seine Bedeutung. Der Jonier empfand in dem Übermut das Törichte der Leidenschaft, die in Unglück führen mußte; auch mit dem Gedanken an die Verletzung sozialer Schranken, über die sich der Affekt hinwegsetzt, trat der Begriff schon in Beziehung. Aber wie diese in der ionischen Welt dem rastlosen Streben des Einzelnen niemals stärker hemmend entgegentraten, so blaßte der Begriff in der Folgezeit bald zu der leichtesten Nuance des Unschicklichen ab [2]). Dem Solon dagegen ist die Hybris, die in der Üppigkeit geboren wird, vor allem ein Auflehnen gegen die Heiligkeit der objektiven Mächte des Lebens. Mit einem tief religiösen Grauen wird sie betrachtet, ist sie doch ein frecher Eingriff in die heiligen Maße des Daseins, eine Beleidigung der göttlichen Rechte [3]).

Hier setzt jene Betrachtung ein, die am tiefsten die Auffassung der ionischen Welt durch die Athener bestimmt. Den Sinn ihrer Geschichte sahen die Jonier in der Wandelbarkeit alles Lebens, das zwischen Gegensätzen haltlos hin- und herschwankt. Wohl führten auch sie diesen Wandel auf göttliche Willenshandlungen zurück, doch sittliche Gedanken lagen ihnen dabei meist gänzlich fern. Nur die

[1]) 2, 11 ff. 12, 43 ff. 30.
[2]) z. B. Xenophanes frg. 1, 17 Diels.
[3]) 2, 8 ff. 4, 3. 12, 16 ff. (2, 35).

mythologische Auffassung der Welt ließ sie hinter jedem Geschehen einen nach menschlicher Handlungsweise gedachten Willen suchen, der gerade so launenhaft und unberechenbar war, wie ihr eigener Sinn. Diesen Gedanken von dem Wechsel alles Irdischen übernehmen auch die Athener, sobald ihr Leben die Formen der ionischen Welt anzunehmen beginnt. Er verbindet sich aber hier aufs engste mit den ihnen von je eigenen religiösen Ideen. Weil das Denken ihrer Götter so fest mit der Idee des Rechtes verflochten ist, wie ihr eigenes Empfinden alle sozialen Schranken mit einer religiösen Weihe umkleidet, so erhält dieser Wandel des Lebens jetzt einen tieferen Sinn. Wohl ist es die Gottheit, die so plötzlich Glück in Unglück verwandelt; aber nicht sinnlos und launenhaft ist ihr Tun. Wenn der Glückliche, der auf den Höhen des Daseins sich auslebt, ohne ängstliche Sorge um jene engen Schranken, die das Leben der tiefer Wohnenden hemmen mögen, wenn er plötzlich in tiefstes Elend verstrickt wird, die Strafe der Gottheit hat ihn gestürzt, in deren Sphäre seine ungezügelten Leidenschaften übergegriffen haben. Die schweigende Dike, die Vergangenheit und Zukunft kennt, wird mit der Zeit strafend heranrücken [1]. Und Zeus, der die Vollendung aller Dinge besorgt, fährt plötzlich wie ein Frühlingswind einher und straft, nicht jeden, wie ein Mensch, der jähzornig ist, sondern den Frevler, der ihm nicht verborgen bleibt; manchen straft er bald, andere später, für manches Vergehen müssen erst die Nachkommen büßen [2]. So bestimmt der Gedanke der Wandelbarkeit auch das Urteil der Athener über das ionische Leben, doch ist er durchdrungen von ihrer ernst religiösen Auffassung des Daseins.

Als er sein Werk beendet hatte, verließ Solon die Stadt. Alsbald brachen die Parteikämpfe wieder hervor. Für uns liegt über diesen Jahrzehnten ein oft undurchdringliches Dunkel, nur seltene Schlaglichter fallen plötzlich auf einzelne Ereignisse und lassen uns einen Blick tun in wirre und unstete Zustände, in leidenschaftliche Kämpfe der Parteien, die den Staat bis an den Rand des Verderbens geführt haben müssen [3]. Gegen Ende der sechziger Jahre haben sich schließ-

[1]) 2, 14 ff. [2]) 12, 17 ff.
[3]) Hauptquelle jetzt Aristoteles, Staat der Athener 13.

lich drei große Parteien gebildet, in denen sich die alten Gegensätze der Landschaften, nach denen sie ihren Namen führen, mit den neuentwickelten, sozialen eigenartig verweben. Dabei dauern die Kämpfe nach außen fort, und in dem Kriege gegen Megara kommt schließlich der Mann empor, der das attische Staatsschiff wieder in ruhigere Bahnen lenken sollte: Pisistratus. Ein Erfolg gegen die Megarer brachte ihn in Athen zu Ansehen [1]). Durch List weiß er sich eine Leibwache vom Volke zu verschaffen, mit der er sich in den Besitz der Burg setzt, indem er sich auf die Partei der Diakrier, der Bauern im Norden Attikas, stützt [2]). Die Führer der andern Parteien verließen wohl Athen, unter ihnen der Philaide Miltiades, der auf der Chersones ein eigenes Fürstentum begründete. Sicher freilich stand die Herrschaft des Pisistratus noch nicht. Nicht weniger als zweimal war er nach unseren Berichten auf längere Zeit vertrieben, doch gelang es ihm stets durch List oder Gewalt, sich der Herrschaft wieder zu bemächtigen. Lange Jahre hat er dann unangefochten die Regierung inne gehabt und einen bedeutenden Einfluß auf allen Gebieten der Kultur ausgeübt.

Bei einem Vergleich mit jenem ersten Versuche, eine Tyrannis in Athen zu errichten, den im vorangehenden Jahrhundert Kylon unternommen hatte, springen die Unterschiede in die Augen. Das Land ist jetzt weit konzentrierter. Auf eine bäuerliche Partei gestützt erringt Pisistratus die Herrschaft in der Stadt, während in den Tagen Kylons die Bauern so schnell als möglich wieder auf ihre Dörfer zurückkehrten. Die stärkeren Kriege nach außen, die gerade in der Zwischenzeit gespielt hatten, mögen wohl neben der natürlichen sozialen Entwicklung das Ihre zu diesem festeren Zusammenschweißen der Bevölkerung beigetragen haben. Die Anschauungen sind freier und weiter geworden, die heftigen Parteikämpfe der Zwischenzeit haben die Ideen der Menschen von dem Alten losgerissen. Auch die Tyrannis, wenn sie sich einzuschmeicheln versteht, nimmt man trotz des Widerspruchs gegen das Herkommen hin. Und dazu kommt endlich die inzwischen weit vorgeschrittene Entwicklung des Intellekts. Damals eine sinnlose, auf geringe Hilfe gestützte Unternehmung, jetzt

---

[1]) Herodot I 59. Aristoteles, St. d. Ath. 14, 1.

[2]) i. J. 561.

ein sichtlich lange vorbereiteter Plan, der mit kühler Erwägung klug und zähe durchgeführt wird. Die Bauernschlauheit ist es, die das Handeln des Pisistratus leitet, doch eine nicht mehr gebundene, die sich in eigenen und neuen Kombinationen schöpferisch zu betätigen vermag [1]). Und dem gegenüber das Volk? Solon hat es uns unübertrefflich gezeichnet: »Jeder einzelne von Euch ist ein Fuchs an Schlauheit, alle beieinander seid ihr Toren; denn ihr seht auf die Zunge und auf die bestrickenden Worte des Mannes, nicht auf seine Taten [2])«. Deutlich sind hier die Wirkungen geschildert, die das freiere, städtische Leben mit seiner Ausbildung eines gemeinschaftlichen Geistes auf die Bauern ausüben mußte. Die Gefühle werden erregter, der Intellekt vermag leichter und schneller neue Gedankenverbindungen herzustellen, er hat ein gut Teil seiner alten Zähigkeit, die doch zugleich Vorsicht war, eingebüßt. Und so wird die Stimmung einer solchen städtischen Volksversammlung von dem alten Denken des Bauern immer verschiedener. In der Erregung, momentanen Eindrücken nachgebend, werden die Entschlüsse gefaßt. Aber es sind nur noch einzelne Sturmfluten in dem sonst ruhigeren Meere, noch nicht jenes unaufhörliche Wogen des ionischen Lebens. Darum kann Pisistratus noch eine Herrschaft aufrichten, die wirklich der eines echten Königs gleicht [3]). Dazu müssen die konservativen Grundlagen eines agrarischen Lebens vorhanden sein.

In seiner innern und äußern Politik steht Pisistratus sichtlich um einen Schritt den neuen, maritimen Verhältnissen näher als die solonische Zeit. Allerdings ist er mit Hilfe der Bauern emporgekommen, ihnen gilt seine erste Fürsorge [4]). Die altheimischen Kulte liegen ihm am Herzen. Vor allem aber will er das ganze Land zentralisieren, um sich damit die sichere Basis zu schaffen für eine weit ausschauende äußere Politik. Landstraßen werden angelegt, die alle Teile des Landes mit der Hauptstadt verbinden. Aller Augen sollten von jetzt an nach dem Mittelpunkte Attikas gerichtet bleiben. Die Stadt Athen nimmt den größten Aufschwung. Der Athenetempel auf

[1]) Vgl. Herodot I, 59 ff. Aristoteles, St. d. Ath. 14 ff. Das Einzelne mag dabei immerhin Sage sein.

[2]) frg. 9, 5 ff.

[3]) Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. II, S. 774 f.

[4]) Aristot. St. d. Ath. 16.

der Burg wird durch einen Säulenumgang zu einem mächtigen Prachtbau erweitert. Im Tale wird der Tempel des olympischen Zeus begonnen [1]. In dem Feste der Panathenaeen kam diese Einheit des Landes zu einem großartigen Ausdruck. Von diesem festen Boden aus führte Pisistratus nach Außen die Entwicklung in die größten Bahnen. Die von Miltiades besetzte Chersones wurde ein Vasallenstaat der Athener [2], so daß jetzt die Einfahrt ins schwarze Meer ganz in ihre Hände kam. An der mazedonischen Küste setzen sie sich fest, und Pisistratus knüpft mit den dortigen Königen Verbindungen an [3]. Auch Naxus wurde von ihm erobert [4]. Mit dem delischen Apollo, dem Mittelpunkte ionischen Lebens, unterhält er Beziehungen [5], mit Thessalien und Argos Freundschaft [6]. So ist jetzt, was bisher mehr vereinzelt geschehen war, zum Ziel einer zusammenhängenden Politik gemacht. Und dies glänzende Bild wird vollendet durch jenen reichen Hof des Pisistratus in Athen, an dem Dichter und Künstler eine ehrenvolle Aufnahme fanden [7]. Durch seine persönliche Freundlichkeit, die kluge Freundlichkeit des vielerfahrenen Mannes, wußte er die Herzen des Volkes wie vieler Adliger zu gewinnen [8]. So findet in seiner Person diese Zeit ihren natürlichen Zusammenhalt. Und jene gesunden Verhältnisse des ersten mutigen Hinausstrebens auf große maritime Bahnen, denen doch ein festes Bauerntum den sicheren Ausgangspunkt bietet, konnten noch später den Athenern als ihre glücklichste Zeit erscheinen. Als das selige Zeitalter des Kronos rühmten sie die Jahre der pisistratischen Herrschaft [9].

In deutlichen Zügen steht das Bild dieses glänzenden Herrschers vor uns. Mit Solon hat er jenen ruhigen, maßvollen Sinn gemein, der ihn seine Gegner lieber versöhnen als verfolgen heißt. Mit der gleichen Zähigkeit wie jener verfolgt er seinen Weg, ohne sich zum Sklaven einer bestimmten Partei zu machen. Es sind bei beiden die

---

[1]) Springer-Michaelis I[8], S. 153.
[2]) Herodot VI, 39.
[3]) Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. II, S. 776.
[4]) Aristot., St. d. Ath. 15,3. Herodot I, 64.
[5]) Herodot I, 64. [6]) Herodot V, 63.
[7]) Zumal Hipparch liebte die Dichter. Plato, Hipparch p. 228 b ff. Aristoteles, St. d. Ath. 18, 1.
[8]) Aristoteles, St. d. Ath. 16, 9.
[9]) ebd. 16, 7; vgl. Plato, Hipparch p. 229 b.

ererbten Züge bäuerlichen Geistes. Aber während das Denken Solons doch noch in etwas beengt erschien, besitzt Pisistratus einen weiteren Blick und eine freiere Intelligenz. In den heftigen Parteikämpfen, die zwischen Solons und Pisistratus Auftreten liegen, in der inzwischen ohne Zweifel stark erweiterten maritimen Entwicklung Athens werden wir Zeugen wie Ursachen dieses Fortschritts im Geistesleben sehen dürfen. Pisistratus ist schon weit mehr ein Jonier, als es Solon noch war. Zu den verschiedensten Mitteln weiß er mit gleicher Sicherheit zu greifen, um sein zähe festgehaltenes Ziel zu erreichen. Mit den verschiedensten Bevölkerungsschichten versteht er in immer gewinnender Liebenswürdigkeit umzugehen und sie an sich zu fesseln. Und er erkennt mit klarem Blicke, nach welcher Richtung die Zukunft Athens liegt. Er, der Adlige, der mit Hilfe einer Bauernpartei ans Ruder gekommen ist, zeigt sich doch in seinem Denken nichts weniger als in die agrarischen Verhältnisse eingeschränkt. Ruhig und klar übersieht er auch hier alle Möglichkeiten und versteht mit völliger Freiheit zu wählen.

Was den Pisistratus von Solon scheidet, das verbindet ihn mit den Joniern. Sein äußeres Leben schon, wild bewegt und abenteuerhaft wie es zu Zeiten gewesen ist, mußte ihn ganz in deren Welt heimisch machen. Die Versabilität seines Denkens, die in jeder Lage sich zurechtzufinden und immer neue Wege aufzuspüren weiß, ist recht eine ionische Eigenschaft. Aber daneben nichts von jener überstürzten Hast des ionischen Lebens, nichts von jener flackernden Unruhe des Gefühls. Pisistratus handelt nicht in der Leidenschaft, mit ruhiger Überlegung wählt er seine Mittel; und schlägt ihm eines fehl, so greift er mit gleicher Sicherheit zu einem neuen. Sinnloser Haß ist ihm fremd; mit derselben heiteren Freundlichkeit, mit der er seine Freunde bezaubert, weiß er seine Gegner zu gewinnen. Diese altattische Ruhe und Sicherheit des Gefühls verwoben mit dem hochentwickelten, beweglichen Intellekt des Joniers, erzeugt in Pisistratus zum ersten Male einen jener Höhepunkte griechischen Wesens, wie wir sie, den gleichen Bedingungen entstammend, noch mehrfach auf unserm Wege antreffen werden. Es sind jene geschlossenen Naturen der griechischen Geschichte, über deren ganzes Wesen eine sonnige Heiterkeit ausgegossen ist, die sie zu Kindern des Glückes stempelt, auch wenn manches Leid seinen Schatten auf ihre Straße wirft.

Nach Pisistratus Tode [1]) scheinen die Verhältnisse sich durch lange Jahre nicht wesentlich geändert zu haben. Sein Sohn Hippias übernimmt die eigentliche Regierung [2]). Er muß nach der Charakteristik, die Aristoteles von ihm gibt, mehr die ruhigen, attischen Eigenschaften seines Vaters geerbt haben. Dagegen stand sein jüngerer Bruder Hipparch sichtlich dem ionischen Wesen um eine Linie näher. Unser Gewährsmann schildert ihn als einen heiteren und gebildeten Lebemann, und sicher ist, daß er den Einfluß ionischer Poesie stark begünstigt hat [3]). Aber Athen sollte es bald spüren, daß seine erweiterte Macht und sein größerer Besitz es auch verwundbarer gemacht hatte. Der Zug des Darius gegen die Skythen in Thrazien brachte sie im wesentlichen um ihren Besitz in der Chersones, auch Naxus ging ihnen verloren. Diese Mißerfolge mögen das Ansehen der Tyrannen mit untergraben haben. In der Hauptsache aber waren es doch wohl rein persönliche Gründe, die es im Jahre 514 zu einer Verschwörung einiger Adligen gegen die Brüder kommen ließen [4]). Hipparch wurde ermordet, Hippias hielt sich in der Herrschaft. Seine Regierung wird alsbald härter; ein mißtrauisches Wesen muß bei ihm durchgebrochen sein [5]). Er knüpft Beziehungen mit Sparta [6]), mit dem Tyrannen von Lampsakus, und damit indirekt mit dem persischen Hofe an [7]).

Nun beginnen die Versuche der Verbannten unter Führung der Alkmeoniden, nach Athen zurückzukehren. Mit Hilfe Delphis und der Spartaner gelingt ihnen schließlich die Vertreibung des Hippias, der nach Sigeion geht [8]). An dem Volke aber muß Hippias immer noch einen Rückhalt gehabt haben, und so ging der Kampf zwischen Aristokratie und Demokratie noch einige Jahre hin und her. Kleisthenes, das Haupt der Alkmeoniden, trat selbst an die Spitze des Volkes. Schließlich wurden die Aristokraten vertrieben; Kleisthenes übernahm die Regierung und konnte ungehindert seine Verfassungs-

---

[1]) i. J. 528.

[2]) Aristot., St. d. Ath. 18, 1. Thuk. VI, 54.

[3]) Plato, Hipparch p. 228 bc. Aristot., St. d. Ath. 18, 1. Über ihre Beziehungen zur religiösen Mystik ist erst im nächsten Abschnitt zu handeln.

[4]) Thuk. VI, 54 ff. Aristot., St. d. Ath. 18.

[5]) Aristot., St. d. Ath. 19, 1. Thuk. VI, 59.

[6]) Herodot V, 63, 90.

[7]) Thuk. VI, 59.

[8]) i. J. 510.

reform durchführen, welche die schon von Pisistratus erstrebte Zentralisation der Landschaft vollendete und die Vorrechte der Adelsgeschlechter endgültig brach [1]. Auch gegen die äußeren Feinde wußten sich die Athener siegreich zu behaupten [2]. Nur von Asien her drohte ihnen noch die größte Gefahr. Dort lebte der vertriebene Hippias unter persischem Schutze, und schon forderten die Perser seine Rückkehr [3]. So kündigten sich die Verwicklungen einer neuen und größeren Zeit an.

Die geistige Kultur dieses glänzenden halben Jahrhunderts der Pisistratidenzeit zeigt im wesentlichen das gleiche Bild: die Erhaltung, Zusammenfassung und Förderung des Altheimischen neben dem sicheren Hinausführen auf neue Bahnen. Die heimischen Kulte der Stadtgöttin, die bäuerlichen des Dionysos und der Demeter in Eleusis werden durch Tempelbauten und glänzendere Ausstattung ihrer Feste begünstigt; daneben aber jene großen panhellenischen Götter, der olympische Zeus, der pythische Apollo, in Athen aufgenommen; den zwölf olympischen Göttern wird auf dem Markte ein Altar errichtet [4]. So hält die bunte Welt der hellenischen Götter, wie sie besonders das ionische Epos kannte, in Athen ihren Einzug. Von den athenischen Dichtern jener Zeit wissen wir leider so gut wie nichts. Die wenigen Sprüche des Hipparch auf seinen Hermen an der Landstraße, die wir kennen, zeigen noch ganz die alte Art der Bauernsprüche: »Täusche den Freund nicht«, »wandle mit gerechten Gedanken« [5]. Doch müssen sich die Pisistratiden um den Vortrag der epischen Dichtung in Athen verdient gemacht haben [6]. Simonides von Keos und Anakreon lebten an ihrem Hofe. Lasus von Hermione führte eine reichere Flötenmusik zum Dithyrambus ein [7]; ein in Athen lebender festländischer Dichter, Pratinas aus Phlius, klagt bitter über diese Neuerung [8]. Die ersten Anfänge der Dichtungsart, die den eigentlichen Höhepunkt dieser Entwicklung, der Vereinigung altattischen und ionischen Wesens, bezeichnet, die Anfänge

[1] Vgl. jetzt bes. Aristoteles, St. d. Ath. 21 f.
[2] Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. II, S. 798 ff.
[3] Herodot V, 96. [4] Thuk. VI, 54.
[5] bei Plato, Hipparch p. 229 ab.
[6] Plato, Hipparch p. 228 b.
[7] Plutarch, De musica 29. [8] frg. 1 Hiller-Crusius.

der Tragödie fallen in diese Zeit. Den alten dionysischen Gesängen des Bockschores stellt Thespis aus dem Demos Ikaria den Einzelsänger, wie ihn die ionische Poesie kannte, gegenüber. Im Jahre 534 ist er zum ersten Male an den städtischen Dionysien aufgetreten. Nun war es nur noch eine Frage der Zeit, wann die ionische Poesie und ihre Sage in den dionysischen Festgesang einströmen und damit die Tragödie schaffen sollte. Möglich, daß Phrynichos, der am Ende des sechsten Jahrhunderts schon dichtete, damals bereits diesen entscheidenden Schritt getan hat. Doch näher wird über diese Dichtungsart, der, weil sie alle lebenskräftigen Elemente des damaligen attischen Geisteslebens vereinte, die Zukunft gehörte, erst später zu reden sein.

Einen klaren Blick in das unmittelbare Leben Athens dieser Zeit läßt uns bei dem Mangel literarischer Denkmäler nur die bildende Kunst tun. Schon die mannigfachen Künstlersignaturen, die wir aus dem Athen des Pisistratus kennen, zeigen die gleichen, doppelten Einflüsse, wie wir sie aus den Nachrichten über die am Hofe der Pisistratiden lebenden Dichter erschließen konnten. Wir finden Künstler aus den ionischen Städten Kleinasiens und von den Inseln, neben dorischen aus dem Peloponnes und von Aegina in Athen vereinigt, Einheimische treten daneben [1]). Doch überwiegen zumal für die ältere Zeit weitaus die Einflüsse, welche von Jonien ausgehen. Und dem entspricht der Eindruck, den wir von der statuarischen Kunst des damaligen Athens empfangen, die für uns in erster Linie durch die Reihe zierlicher Frauengestalten repräsentirt wird, zwischen denen zur Zeit des Pisistratus der Athener nach dem Tempel der Burggöttin hinaufging [2]). Sie zeigen, wie sehr ionische Art damals in Athen herrschte. Eine übertriebene, affektierte Eleganz zeichnet diese Frauen und Mädchen aus. Die Kleidung ist die weiche und schmiegsame der Jonierin, deren Eleganz höchstens noch durch die raffinierte Kunst der Haartracht übertroffen wird, in denen die Männer kaum hinter den Mädchen zurückstanden [3]). Die Gesichter tragen den ionischen Typus, die schräggestellten Augen und das freundliche Lächeln des Mundes. Kein Zweifel, daß diese Gestalten trotz ihrer wahrscheinlich

---

[1]) Collignon-Thrämer, Gesch. d. griech. Plastik I, S. 354 ff.

[2]) Vgl. über sie ebd. S. 359 ff.

[3]) Vgl. den Kopf ebd. S. 380.

ionischen Herkunft im ganzen dem Bilde des damaligen Athens entsprechen. Zeigt doch die einzige unter ihnen, die sicher von einem Athener gearbeitet ist, die gleichen Züge [1]). Wir erkennen darin einen solch enormen Einfluß des Joniertums auf die äußeren Formen des Lebens, wie ihn die Politik der Zeit doch noch nicht ahnen ließ. Diese übertriebene Eleganz setzt schon eine völlig städtisch gewordene Bevölkerungsschicht voraus, die sich von den niedrigeren und bäuerlichen Ständen sehr entschieden abgehoben haben muß. Gewiß ist es nur ein relativ kleiner Kreis gewesen, der diesen außerordentlich starken Einfluß von Jonien her erfahren hat. Das üppige Leben, in das allein der lebenslustige Anakreon paßte, kann nur eine alleroberste Schicht der Bevölkerung berührt haben, die damals zuerst in Athen so gut wie völlig in das ionische Wesen hineingewachsen sein muß. Es wäre wohl denkbar, daß dadurch vor allem der Hof des Hippias und Hipparch schließlich den Zusammenhalt mit der übrigen Bevölkerung zu verlieren begann, und dies der tiefere Grund zum Sturze der Tyrannen wurde. Denn wie nach der Vertreibung des Hippias Kleisthenes eine durch und durch demokratische Verfassung schuf, die alle Bevölkerungselemente zu ihrem Rechte kommen ließ, so macht sich auch in der Kunst von den letzten Jahren des sechsten Jahrhunderts an eine entschiedene Reaktion gegen das ionische Wesen geltend, in der wir nur einen Durchbruch des altattischen Empfindens sehen können, mögen auch äußere, zumal dorische Einflüsse hinzugekommen sein. Hatte sich doch in weiten Bevölkerungskreisen die alte Art auch während der Tyrannenzeit erhalten, wie die berühmte Grabstelle des Aristion lehrt [2]). Auch die Statue des Antenor zeigt trotz des Anschlusses an die ionischen Vorbilder wesentlich einfachere Formen, das Gesicht scheint einen ernsteren und stilleren Ausdruck getragen zu haben. Und am Ende der Epoche wird dieser Zug zu größerer Einfachheit und Strenge immer entschiedener [3]), doch leitet diese Entwicklung schon zur folgenden Zeit hinüber.

Was die statuarischen Werke lehren, bestätigen im ganzen die

[1]) Die Statue des Antenor bei Collignon S. 386 f., vgl. auch die Athena-Darstellungen ebd. S. 401 f.

[2]) Collignon a. a. O. S. 407.

[3]) ebd. S. 375 ff., 382 ff., 396 ff.

Vasenbilder der Zeit, wenn wir berücksichtigen, daß sie uns zumeist in die tieferen Schichten der Bevölkerung führen[1]). Deshalb dominieren hier die dem heimischen Leben entnommenen Motive. Die alten Mythen der Kulturheroen, ihre Kämpfe gegen Ungeheuer und Riesen spielen die größte Rolle; daneben Szenen aus dem dionysischen Sagenkreise und Bilder aus der Palästra[2]). Erst in einem gewissen Abstande folgen nun die Bilder aus der ionischen Sage[3]). Einzelne Bilder des wirklichen Lebens stellen Trinkgelage und und lustige Umzüge dar; erotische Motive treten hinzu. Auch Opferdarstellungen finden sich, oft in unmittelbarer Gegenwart der Gottheiten, unter denen Athene, Apollo und Poseidon wohl die wichtigste Rolle spielen. Versprengte Motive enstammen noch der orientalisierenden Malweise. Die Szenen aus dem täglichen Leben werden allmählich häufiger[4]); auch die Darstellungen der ionischen Götter- und Heldensage scheinen langsam die alten Mythen von Herakles und Theseus etwas zurückzudrängen[5]). So herrscht in diesen weiteren Kreisen im starken Gegensatz zu dem Hyperionismus der Plastik das Alte und Einheimische noch durchaus vor. Neben den alten Kulturheroen und dem Bauerngotte Dionysus können die Erzählungen des Epos und die Göttergestalten Homers nur langsam sich einen Platz erobern. Die Szenen heimischer Sitten fesseln das Interesse am meisten. Immerhin zeigen die ausgelassenen Trinkgelage, wenn sie auch unmittelbar an den Dionysuskult anknüpfen, doch deutlich den Einfluß des jetzt reicheren Lebens, und gern denken wir uns ein Lied des Anakreon dabei gesungen. Und vor den üppigsten Szenen schrecken diese Maler schließlich nicht mehr zurück. Also auch hier in der Breite des Daseins noch ein mehr konservativer, dem Heimischen zugewandter

---

[1]) Die sog. schwarzfigurige und die Anfänge der rotfigurigen Malerei gehören in diese Zeit.

[2]) Die Schätzung der Häufigkeit kann natürlich nur eine ungefähre sein; ich habe die reiche Sammlung des Louvre zu Grunde gelegt. Vgl. Vases antiques du Louvre II 1901, S. 85 ff.

[3]) Die sich freilich, wenn die häufig dargestellten namenlosen Krieger ihnen beigerechnet werden, nicht unbeträchtlich vermehren würden.

[4]) Daß die ersten Vertreter der rotfigurigen Malerei dies »Genre« erst eingeführt hätten, scheint mir nicht bewiesen werden zu können.

[5]) Auf den signirten Gefäßen ist die ionische Sage von Anfang an ziemlich häufig (Klein, Die griechischen Vasen mit Meistersignaturen 2. Aufl. 1887 S. 38 ff.). Diese Künstler marschieren eben an der Spitze der Entwicklung.

Sinn, aber darüber eine Bevölkerungsschicht, deren Ausgelassenheit und Schwelgerei den Joniern kaum etwas nachgegeben haben muß.

Nur die bildende Kunst, die deshalb hier ausführlicher als sonst zu berücksichtigen war, läßt uns den Zwiespalt erkennen, der schon damals das attische Geistesleben zerriß. Doch die Dissonanzen selbst tönen nicht mehr an unser Ohr. Wir sehen die Widersprüche, aber wie die Menschen sie empfanden, können uns die stummen Vasen nicht lehren, und keine Rede aus attischem Munde spricht aus jener Zeit zu uns [1]). Wir begreifen, daß dies die Geburtsstunde der attischen Tragödie ist, doch erst in dem folgenden Jahrhundert erklingt die tragische Weltanschauung auch uns noch vernehmlich. Um diese so empfindliche Lücke unseres Wissens auszufüllen, mögen hier zwei Dichter kurz besprochen werden, die, den Nachbarstaaten Athens entstammend, mit der ionischen Kultur dieser Zeit wohl in Berührung gekommen sind und doch ihr Urteil ganz vom heimischen Standpunkte aus orientieren: Theognis aus Megara und Pindar aus Theben. Beide wurzeln noch in dieser Zeit; Theognis hat sicher noch im sechsten Jahrhundert gelebt [2]); Pindars älteste Werke freilich fallen schon ganz an den Abschluß dieser Epoche. Allerdings ist Megara weit länger schon als Athen in die ionischen Verhältnisse hineingezogen und seit dem achten Jahrhundert bereits eine blühende Handelsstadt [3]). Theognis aber, der Adlige, verschließt sich eher den neuen Verhältnissen. Dagegen ist und bleibt Böotien wesentlich ein binnenländisches Agrarland; doch der Dichter Pindar wird durch seinen Beruf weit in der Welt herumgeführt. Aber gerade weil beider Verhältnisse so völlig verschieden sind, daß wir nie auf den Gedanken kommen würden, sie nebeneinander zu stellen, wenn sie nicht zufällig allein aus dieser Übergangszeit noch zu uns sprächen, so mag das Zufällige sich durch den Gegensatz aufheben, und was ihnen doch gemeinsam bleibt, um so eher ein Bild der allgemeinen Denkweise geben [4]).

---

[1]) Nur an die Ablehnung der neuen Musik durch Pratinas sei nochmals erinnert.

[2]) Sehr früh setzt ihn Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. II, S. 633 Anm., spät Reitzenstein, Epigramm und Skolion S. 270 ff.

[3]) Ed. Meyer a. a. O. II, S. 436.

[4]) Die aristokratischen Ideen ihrer Gedichte sind bereits im vorangehenden Abschnitt besprochen.

Wie tief Theognis in den sittlichen Ideen des festländischen Griechenlands wurzelte, sahen wir schon zuvor; ein lebhaftes Gefühl für die Schranken des menschlichen Daseins spricht sich in seinen Gedichten aus. Doch auch ihn umbrandet ein erregteres Leben; ein Hasten nach Gewinn, das vor List und Betrug nicht zurückscheut, ist jetzt an der Tagesordnung [1]). Daß wandelbar alles Geschick, hat auch ihn das Leben schon gelehrt [2]). Und er hält mit seinem Urteil über dies neue Leben nicht zurück. Das gleiche Nein, wie in den Versen des Solon, vernehmen wir hier. Die Hybris, der alles Unheil entstammt, wird den Staat zu Grunde richten, wie sie Magnesia, Kolophon und Smyrna gestürzt hat [3]).

Ebenso gehört Pindar nach der Art seines Denkens durchaus dem agrarischen Griechenland an. Die Belege dafür sind schon früher gegeben. Das bewegtere Leben aber, in das er hineingezogen wird, läßt auch ihm den Wandel des Schicksals als den Sinn des Lebens erscheinen [4]). Bei der Tyche, recht der Göttin des Wandels, nicht in der eigenen Kraft, ruht der Erfolg [5]). Und mag er denen, die auf der Höhe des Lebens stehen, nur mit großer Vorsicht den Gedanken nahe bringen, daß zu hohes Streben dem Sterblichen nicht ziemt, als ein leiser Grundton zieht sich dieser Gedanke doch fast überall durch seine rauschende Festmusik. Weil alles Leben so wandelbar ist, und nur bei den Göttern der Erfolg steht, so bedenke der Mensch die Grenzen, die seinem Dasein gesteckt sind. Das Übermäßige kann nimmer zum Guten führen. Weil Tantalus und Ixion ihr überschwengliches Glück nicht zu tragen vermochten, ereilte sie das Verderben [6]). Denn wer im Glück sich vermessenen Mutes zu hoch erhebt, den wird das Geschick um so sicherer in die Vernichtung stürzen [7]). Auch Pindar sieht in dem Umschlag des Glückes die gerechte Strafe für Überhebung. Charakteristisch ist sein Verhält-

---

[1]) v. 43 ff., 59, 67 f., 183 ff. [2]) 157, 159 f., 167 f., 355 f.

[3]) 541 f., 1103 f., 1171 ff. Ob diese Verse von Theognis selbst stammen, steht freilich dahin.

[4]) Ol. 2, 37 f. 7, 24 ff. 12,5 ff. Pyth. 2, 51. 8, 92 ff. Nem. 11, 42 ff. Isth. 3, 18. frg. 142.

[5]) frg. 38.

[6]) Ol. 1, 56 ff. Pyth. 2, 25 ff.

[7]) Ol. 7, 90 f. 9, 38 f. 13, 10. Pyth. 6, 47 f. 8, 1 ff. 11, 54 ff. Isth. 3, 1 ff. 5, 51. frg. 92 f.

nis zur epischen Sage. Was seinem sittlichen Empfinden darin widerstrebt, dichtet er mit naiver Unbefangenheit um, haben doch die Sänger mit schillerndem Betruge das wahre Wort verfälscht [1]). Zeigen die Sagen die Götter von den gleichen Leidenschaften beherrscht wie die Menschen, der festländische Dichter, dem dieser hohe Schwung des Lebens ein Gefühl des Grauens einflößt, kann ihnen ein solches Wesen nicht mehr zuschreiben. Scheinen seine Änderungen der Sage ganz rationalistisch, so hat hier der entwickelte Intellekt nur dem religiösen Gefühl seine Sprache geliehen [2]).

An kaum einem Lande des griechischen Kontinents wird die ionische Kultur ganz spurlos vorübergegangen sein. Aber über Mittelgriechenland und manche Länder des Peloponnes sind sicherlich nur leichte Wellen des ionischen Wesens hingeflutet, die diese Striche nicht dauernd aus der Beschaulichkeit agrarischen Daseins aufzurütteln vermochten. Die Isthmusstaaten dagegen sind zum Teil so frühe und völlig zu fast reinen Handelsstädten geworden, daß hier die Fäden, die ihr Leben mit dem binnenländischen Dasein verknüpfen, abgeschnitten oder doch unterbunden erscheinen. Nur in Athen wurzelt der Baum fest und tief im heimischen Erdreich und breitet doch seine Äste hoch und weit in die klare Luft freien Denkens. Darum setzte mit den Perserkriegen für die Athener jene größte Entwicklung ein, die den Höhepunkt griechischen Daseins bedeutet. Doch bevor wir uns ihr zuwenden dürfen, muß im nächsten Kapitel eine Bewegung geschildert werden, die die konservativen, dem agrarischen Leben zugewandten Seiten des griechischen Denkens noch einmal verstärken und damit die Bande, die den Athener an seine Heimat fesselten, enger knüpfen sollte: die Bewegung auf dem Gebiete der Religion.

---

[1]) Ol. 1, 28 ff. Vgl. z. B. Ol. 1, 37 ff. 9, 29 ff.

[2]) Erwähnt sei auch Stesichorus Palinodie auf Helena, in der er die für diese Göttin so schmachvollen Sagen feierlich widerrief. Vgl. Plato, Phaedrus p. 243 ab.

Viertes Kapitel.

Die religiöse Bewegung.

1. Die chthonischen Gottheiten.

Die Götter Homers besaßen für die ethische Entwicklung der Menschen, die an sie glaubten, keine allzu große Bedeutung. Man fürchtete ihren Zorn und wünschte ihr Wohlwollen sich zu erhalten; aber launenhaft und plötzlich dreinfahrend, wie ihre Entschlüsse waren, konnten sie nirgends eine tiefere Ehrfurcht erwecken. Angst oder ein trotziges Auflehnen gegen solch zielloses Handeln war die häufigste Antwort. In den engen und gebundeneren Verhältnissen dagegen, aus denen die attische Kultur hervorgewachsen ist, gewinnen die religiösen Vorstellungen eine weit stärkere Gewalt. Auch hier wurde jede wirkende Kraft, die der Mensch menschlichem Willen entzogen sah, als Ausfluß eines persönlichen, übermenschlichen Wollens aufgefaßt. Aber bestimmter weisen Natur und Sitte hier dem Einzelnen seine Schranken, tiefer als in Jonien, wo von frühe an jeder sich schöpferisch frei betätigte, greifen sie in sein Leben.

Die völlige Gebundenheit des Bauern an die Natur und deren Mächte läßt die Naturbestimmtheit seiner Göttergestalten, die sich die ionischen Götter nur in leisen und stereotypen Zügen bewahrt haben, aufs stärkste hervortreten. Alle Götter sind hier in erster Linie Kräfte der Natur. Deutlich aber scheiden sich innerhalb dieser ursprünglichen, mythologischen Vorstellungen zwei Schichten. Anfangs zeigen die Gottheiten wilde und furchtbar großartige Züge. Die Gestaltungen der Phantasie haben etwas Ungeheures und noch kaum Persönlich-Menschliches; ihr Handeln ist übergewaltig, jenseits alles irdischen Vermögens, wie die Mächte der Natur, denen der Mensch in fast völliger Ohnmacht gegenübersteht. Himmel und Erde erscheinen als Gottheiten, zumal die Erde mit ihren ungeheuren Erzeugten spielt

eine wichtige Rolle [1]). Die mächtigen Vorgänge der Natur scheinen der Phantasie ein ungeheurer Kampf. In der Sturmflut des Meeres, die über das Land hereinbricht, in den herabstürzenden Felsen des Gebirges, in Blitz und Donner, im Beben der Erde und dem Feuer, das aus ihrem Innern emporschlägt, überall zeigt sich das Drängen und Toben dieser furchtbaren Wesen [2]). Die schauerlichen Eindrücke einer noch fremden, wilden und unbezwungenen Natur haben sich sichtlich in diesen schrecklichen Gestalten niedergeschlagen und den Bauern als unverlierbares Erbteil die heilige Scheu und Ehrfurcht vor göttlicher Gewalt ins Gemüt gepflanzt.

Der Krieg, den von frühe an der Mensch gegen die ungebrochene Natur führt, nimmt in der nur noch mythologisch denkenden Phantasie die gleichen Züge eines Streites übermenschlicher Wesen an. Das ist der Sinn der Kämpfe des Zeus gegen die Kinder der Erde, die Titanen und Giganten [3]). Zeus und seine Geschwister, das jüngere Geschlecht, bezwingen jene älteren Mächte und stürzen sie in die Tiefen des Tartarus hinab, von wo nur selten noch ihr Haß gegen die nun kultivierte Welt hervorbrechen kann. Zeus und sein Geschlecht, die neuen Götter, sind die Vertreter der Zivilisation, sie schützen die der ungeformten Natur abgerungenen Gebiete und teilen die Herrschaft der Welt unter sich [4]). Die Klugheit und die Themis sind die ersten Gemahlinnen des Zeus; Kinder der Themis sind die Gesetzlichkeit, das Recht und der Friede, die die Werke der Sterblichen schützen, und die Moiren, die dem Menschen das Gute und Schlechte geben [5]). Zeus ist als erster ein wirklicher Gott, der Kult und Verehrung genießt, die den Giganten und Titanen niemals zu teil geworden waren [6]). Höchstens die Ge selber scheint hie und da als Ackergottheit einen Kult gehabt zu haben [7]); wichtiger aber als Gottheiten des kultivierten Landes ist jene jüngere Generation. Gewiß gab es in den verschiedenen Gegenden Griechenlands die verschiedensten Götter des Ackerbodens, für Attika aber und manche

[1]) Hesiod, Theogonie 126 ff. 821.
[2]) Vgl. die Schilderungen bei Hesiod, Theog. 666 ff. 820 ff.
[3]) Vgl. darüber Preller-Robert, Griechische Mythologie I 1[4], S. 42 ff.
[4]) Hesiod, Theog. 885. Il. 15, 186 ff.
[5]) Hesiod, Theog. 886—906.
[6]) Preller-Robert a. a. O. S. 43 Anm. 2.
[7]) Thukydides II, 15.

andere Landschaft nahm Demeter die erste Stelle ein[1]). Sie wird für uns zur eigentlichen Repräsentantin dieses agrarischen Wesens. Immerhin mag daran erinnert werden, daß auch Zeus, der öfter mit Hades zu einer Gestalt verschmilzt, als solch chthonischer Gott verehrt wurde[2]).

Charakteristisch für diese Gottheiten ist zunächst das Gestaltlose ihres Wesens. Schon jene alten Mächte der ungebändigten Natur haben sichtlich die etwas persönlicheren Züge, die sie bei Hesiod tragen, erst durch die unter ionischem Einflusse fabulierende Dichtung erhalten. Anfangs sind sie, wie ihre Mutter Ge, wie das Leben der Natur, in ihrem Umfang und ihrer Wirkungssphäre zerfließend und unbestimmt. Sie sind nicht geschaffen als ein ideales Spiegelbild menschlichen Lebens und Denkens, sondern verkörpern allein das Regen der Natur selber. Nicht anders die jüngeren Gottheiten des kultivierten Ackers. Auch sie bedeuten nur das Treiben und Sprossen der lebendigen Erde; solange ihr Wesen mit dieser in ungelockertem Zusammenhange empfunden wird, kann es sich nicht in schärferen, persönlichen Linien ausprägen. Erst allmählich unter dem Einflusse von Dichtung und Seelenkultus, der schon frühe zu den Agrargöttern in Beziehung tritt, nehmen auch sie individuellere Züge an. Ihr ursprünglich unpersönlicher Charakter bewahrt sich aber noch lange in den Namen, unter denen man sie verehrt. Demeter und ihre Tochter Persephone werden so oft nur die Göttinnen oder die Hehren genannt, die Herrinnen oder die großen Göttinnen. Die Gottheiten im Kulte zu Eleusis hießen einfach der Gott und die Göttin[3]).

Machtlos ist der Primitive auf die Scholle geworfen, die er bebaut. Wohl ringt er mit ihr, um ihr die kümmerlichen Gaben zu entreißen, die sein Dasein fristen, doch ob die Erde seinen Mühen Erfüllung gewährt, ob sie spielend die Früchte seines Fleißes vernichtet, willenlos muß er ihrem Tun zusehen, das er noch nicht zu meistern versteht. Da behalten die Gottheiten der Erde noch lange das Grausige und Übergewaltige, das sie mit jenen furchtbaren Dä-

[1]) Preller-Robert I 2⁴, S. 748 ff.
[2]) Rhode, Psyche I ³ S. 208. Hesiod W. u. T. 465.
[3]) Preller-Robert I 2⁴, S. 747, 802 Anm. 1. Selbst seine Burggöttin nennt der Athener, wie die Inschriften zeigen, gern einfach die Göttin.

monen der ungebändigten Natur teilen. Aber mit steigender Kultur, da der Mensch seine Felder besser zu bestellen versteht und leichter und sicherer den ihm nötigen Ertrag zu erzielen vermag, erhellen sich ihm langsam auch die finsteren Züge seiner Götter. Hingegeben fühlt er sich ihnen nach immer ganz; von der Gütigkeit der Natur erwartet er alle Bedingungen seiner Existenz. Doch wie sie ihm jetzt leichter gewährt werden, so tritt an die Stelle der alten Angst und Sorge allmählich ein wärmeres Vertrauen. Der Mensch weiß sich heimischer auf seinem Boden; all seine Gedanken sind dem wunderbaren Weben der Natur zugewandt, die sein Dasein trägt und erhält. So fühlt er sich ruhend im Schoße einer gütigen und ihm innig vertrauten Gottheit. Fortan bestimmen die Empfindungen der Ehrfurcht und der vertrauensvollen Hingabe das Bild der Ackergottheiten vornehmlich, und der alte Schrecken wirkt nur noch in der unantastbaren Heiligkeit nach, die diesen Gestalten auch weiterhin eignet. Nun ist Demeter die milde und gütige Mutter, die freundlich den Menschen naht und sie den Bau des Getreides lehrt. Schöne Sagen wußten davon zu erzählen, wie Demeter ihre Boten entsendet und das milde Licht der Kultur und friedlicher Sitte über allen Ländern aufgehen läßt [1]).

Dieser Doppelcharakter der agrarischen Gottheiten prägt ihrem Kultus seine besonderen Formen auf. Über dessen Gestaltungen sind wir im Einzelnen freilich oft nur sehr mangelhaft unterrichtet, so daß nur weniges hier mit einiger Sicherheit zu sagen ist. Abergläubische Bräuche, Tänze und obszöne Riten, mit denen man die Tätigkeit der Dämonen nachzuahmen und dadurch zu fördern glaubt, sind hier wohl überall das früheste. Spricht sich in ihnen anfangs die volle Sorge um das Gelingen der Arbeit aus, so unterliegen doch auch sie allmählich einem Bedeutungswandel. Je mehr die wirkliche Bearbeitung des Feldes als ein selbstständiger Teil neben die alten Riten trat, umsomehr mußten diese als eine freiere Betätigung erscheinen. Und als nun mit wachsender Kenntnis der Arbeitsbedingungen die Sorge um den Erfolg zwar nie verstummte, aber doch größerem Zutrauen Platz machte, umsomehr konnten die heiteren Momente, die jenen Riten eigneten, eben weil sie in der Nachahmung

[1]) Preller-Robert a. a. O. S. 769 ff. 782 f.

der gewünschten Tätigkeit der Dämonen den Erfolg antizipierten, in Wirksamkeit treten. Die unanständigen Gebräuche, die ausgelassenen Tänze wurden immer stärker in ihrem Lustcharakter empfunden, und je mehr die Arbeit als solche die Hauptsache schien, umsomehr nehmen jene Bräuche den Charakter nur eines Beiwerks, eines hinzukommenden Festes an. Tänze und Umzüge, in denen die deprimierte Sorge des Bauern in kontrastierendem Gefühle emporschnellt, sind ein wichtiger Bestandteil aller Agrarfeste. Doch dauern daneben die ernsteren Bräuche fort.

In den bewegten Zuständen der homerischen Zeit wurden die Verstorbenen, deren Körper man rasch verbrannte, bald vergessen. Fern den Lebenden führen sie im Reiche der Schatten ein machtloses Dasein. In den seßhaften Verhältnissen der Heimat dagegen bildete sich auch für die Toten ein weiter reichendes Gedächtnis aus. Seit Generationen saß die gleiche Familie auf ihrem Gute, der Tote wurde unter feierlichen Bräuchen nahe der Wohnung der Lebenden in der Erde geborgen. Da konnte die Erinnerung an ihn nicht so rasch verblassen, er gilt für ein höheres Wesen, das mächtiger als die Lebenden sie nahe umschwebt und auf ihr Glück einen bedeutenden Einfluß auszuüben vermag. Sein Kultus nimmt eine wichtige Stelle in ihrem Denken und Handeln ein[1]). Auch hier überwiegt anfangs die Furcht vor dem Tode, der Verstorbene schreckt die Menschen, man sucht die Geister eher zu vertreiben, als zu versöhnen[2]). Aber der gleiche Wandel der Empfindung, der die Züge der agrarischen Götter sich freundlicher aufhellen ließ, wirkt auf den Seelenglauben. Die Familie ist die natürliche Kultgemeinde des Toten, und wie allmählich das festere Band eines wärmeren Gefühles die Glieder einer Familie aneinander kettet, so scheint auch der Verstorbene nicht mehr ein fremdes und schreckhaftes Wesen. Vertraut, wie der Lebende es war, bleibt der Tote fortan; ein heimlich-stiller Kultus der Familie verbindet ihn mit den Lebendigen, unter denen er einstmals weilte[3]). Doch auch hier erhalten sich die älteren und kräftigeren Gefühle

[1]) Vgl. darüber vor allem Rhode, Psyche I³, S. 216 ff.
[2]) Rhode ebd. S. 241, 256.
[3]) Über diesen Wandel vgl. P. Stengel, Chthonischer und Totenkult in der Festschrift für Friedländer S. 414 ff.

neben dem jüngeren Sproß der Entwicklung. Aus den Reliefbildern, die man auf den Gräbern aufzustellen pflegte, und die zumal für Attika in reicher Fülle erhalten sind, erklingt uns noch heute diese Poesie des Todes. Neben einander und wunderbar einander beeinflussend und umgestaltend sind dort beide Auffassungen vom Tode ausgeprägt. Bald ist der Verstorbene ein machtvolles, in hehrer Größe thronendes Wesen, bald trägt er die vertrauten Züge des Menschen, der eben erst den Kreis seiner Lieben verlassen hat[1]). Sein Kultus, anfangs in scheuer Furcht vor dem mächtigen Geiste des Toten geübt, nimmt allmählich einen trauten, gemütvollen Charakter an. So mußte dieser Kultus, der für den Einzelnen fast der wichtigste war — sind doch die Toten recht eigentlich die Götter der Familie[2]) — das Gefühl der Gebundenheit an die Heimat und ihre engen Verhältnisse besonders fördern.

Beide Gedankenreihen, der Kultus der Agrargötter und die Pflege der Toten, treten schon in einer so frühen Zeit in mannigfache Wechselwirkungen und Verbindungen, daß die Anfänge dieser Entwicklung zum mindesten auf griechischem Boden nicht mehr erreichbar sind. Die Toten, die aus der Erde herauf eine geheimnisvolle Macht ausüben, gelten als wirkend auch in dem Gedeihen und Wachsen der Saat[3]). Mit den Göttern enger verbunden, erheben sie sich zu einer höheren Machtsphäre und nehmen gewaltigere Züge an, als die trauten Seelen der Familiengenossen[4]). Und die agrarischen Götter erhalten ihre volle Ausgestaltung erst durch die Beziehungen, in die sie zu den Toten treten. Sie werden Hüter und Herrscher der Verstorbenen. Der furchtbare Eindruck dieser hehren, in der schauerlichen Tiefe des Bodens waltenden Wesen hat sich erst hierdurch ganz entwickelt. Es sind jene Gottheiten, deren Namen der Grieche nur mit tiefster Scheu in den Mund nahm: der unterirdische Zeus, Hades, der düstere König über die Toten, und seine Gemahlin, die hehre

---

[1]) Als eine dritte, jene zwei öfter beeinflussende Richtung kommt die durch die ionische Poesie vermittelte Auffassung hinzu, daß der Tote ein beklagenswertes und machtloses Geschöpf sei.

[2]) Rohde I³, S. 253.

[3]) Rohde I³, S. 246 f.

[4]) Solch mächtige Seelenwesen wirken in den Erdorakeln; auch die Erinyen sind ursprünglich wohl die Geister der Ermordeten selber gewesen. Rhode I³, S. 270. Rhein. Mus. Bd. 50, S. 6 ff.

Herrscherin Persephone. Auch diese Gottheiten sind agrarisch und segnen den Ackerbau; doch vor allem nehmen sie die Toten in ihre Hut[1]). Sie sind ursprünglich ganz heimatlich, in jeder Landschaft glaubte man eigene Götter dieses Charakters zu besitzen[2]). Was Unheimliches das Land nur bot, trat mit ihnen in Verbindung. In modrigen Felsklüften hausten sie, dort führte der Weg in ihr dunkles Reich hinab; in Erdspalten, denen betäubende Dämpfe entstiegen, waren sie wirksam, und jenes höhere Schauen und Wissen, das unter dem Einfluß solcher Dämpfe des Menschen Hirn ergriff, stammte von ihnen[3]).

Und doch wußte der Mensch auch diesen furchtbaren Wesen, die lange Zeit die gestaltlose und übermächtige Art der ursprünglichen Dämonen sich wahrten, schließlich ein milderes Lächeln abzugewinnen. Mit Schmeichelnamen nennt er sie, um ihre harte Natur zu erweichen[4]). Heilige, Wohlrater, Schönste, Gnädige, Heitere, das waren solche Namen, mit denen man sich auch an diese harten Mächte heranzuschmeicheln suchte. Was anfangs vielleicht nur ein begütigendes Wort gewesen war, prägte allmählich diesen Gottheiten einen freundlicheren Charakter auf. Je vertrauter das Land seinen Bewohnern wurde, je mehr der Tote seine Schrecken verlor, um so mehr mußten jene in der Tiefe der Heimaterde waltenden Mächte, von denen aller Segen den Menschen kam, und bei denen die Verstorbenen zu ruhigem Frieden sich versammelten, trauter und gütiger erscheinen. Doch immer noch konnte jede Schuld, die sich gegen sie richtete, ihren Zorn gewaltig wecken, und in der ganzen unnahbaren Fürchterlichkeit brach ihr verheerender Unwille über den herein, der sich den Schranken des Lebens, die sie dem Menschen gesetzt hatten, zu entziehen wagte.

Die tiefsinnigste und bedeutendste Verbindung ging der Seelenglaube mit den Agrarkulten in den Mysterien ein. In ihnen finden alle Moment der für das agrarisch-seßhafte Dasein charakteristischen Religion ihre Vereinigung und ihren vollkommensten Ausdruck. Sie erschienen daher hier als die höchste Form religiöser Betätigung.

---

[1]) Über diese doppelte Wirksamkeit vgl. Rhode, a. a. O. S. 205.
[2]) ebd. S. 204.
[3]) ebd. S. 122 f., 133, 205.
[4]) ebd. S. 206 f. Lehrs, Populäre Aufsätze 2. Aufl. S. 288 f.

Durch bestimmte, historische Bedingungen sind allmählich die in Eleusis gefeierten Mysterien zur größten Bedeutung für das gesamte Griechentum geworden. Es kann aber nicht zweifelhaft sein, daß, wie sie selbst anfänglich ein rein lokaler Kult gewesen sind, solche Mysterien noch an vielen andern Orten gefeiert wurden [1]). Beruhen doch die ihnen zu Grunde liegenden Vorstellungen auf weit über die Erde verbreiteten Gedanken. Etwas näher aber kennen wir nur diese eleusinischen Feiern [2]).

Daß sie das Fest einer Ackergottheit gewesen sind, leuchtet noch deutlich aus den Berichten hervor. Im Frühjahr und im Herbst, zur Zeit der Saat und der Ernte, wurden sie als kleine und große Mysterien gefeiert. Auch ihr Charakter gründet sich auf den uralten Glauben, der in dem Keimen und Wachsen der Saat die Geschicke der menschlichen Seele erblickt. Wie die Saat dem Schoße der Erde anvertraut wird, um wieder aus ihm hervorzusprießen, so dringen auch die Seelen der Menschen, deren Körper in die Erde bestattet sind, wieder hervor zu erneutem Leben [3]). In der Gestalt einer mythologischen Erzählung treten diese Ideen auf. Wie Saat und Mensch eine Zeitlang unter der Erde weilen, um wieder hervorzukommen, so ist Persephone, die Tochter der Demeter, von dem Gotte der Unterwelt geraubt, und nur für einen Teil des Jahres hat ihr Zeus auf das Drängen der Mutter die Rückkehr zur Oberwelt gestattet. Wenn sie im Hades weilt, stirbt die Natur ab, Demeter irrt klagend durch die Länder, um ihre Tochter zu suchen; bei ihrer Rückkehr blüht die Natur wieder auf. In den Mysterien will man die Saat wie die eigene Seele dem Wohlwollen der chthonischen Götter anempfehlen. Deshalb verheißt unser ältestes Zeugnis über diesen Kultus, der Hymnus auf Demeter, dem, der in die Mysterien eingeweiht ist, Reichtum für dieses Leben und ein seliges Geschick im Jenseits [4]). Die Mysterien sollen den Menschen jenen schauerlichen Gottheiten

---

[1]) Schömann-Lipsius, Griechische Altertümer II[4], S. 385.

[2]) Vgl. über sie bes. Schömann-Lipsius a. a. O. S. 387 ff. Rohde I[3], S. 278 ff. Gruppe, Griech. Religionsgeschichte und Mythologie I, S. 48 ff., wo die neuere Literatur angegeben ist.

[3]) Für diese Gedanken ist jetzt vor allem auf Dieterich, Mutter Erde 1905 zu verweisen.

[4]) Homerische Hymnen V v. 480 ff. Der Hymnus scheint zu Anfang des sechsten Jahrhunderts in Attika entstanden.

näher bringen, der Geweihte ist ihnen vertraut: so sind auch hier jene Züge einer tiefen Ehrfurcht von dem Gefühl einer innigeren Wärme durchdrungen.

Über das Einzelne, wie vor allem über die Entwicklung, welche die Mysterien genommen haben, sind wir leider nur höchst unvollkommen unterrichtet. Neben Demeter und Persephone wurden noch andre Gottheiten verehrt; später trat vor allem Jakchos hinzu. Wichtiger für uns wäre eine bestimmte Nachricht über ihren eigentlichen Inhalt, durch den die Gläubigen das Vertrauen auf ein glücklicheres Los im Jenseits gewannen. Aber nur weniges läßt sich mit einiger Sicherheit erkennen und nur eine recht unbestimmte Vorstellung von dem Ethos dieser Feiern gewinnen [1]. Rituelle Reinheit war die Hauptbedingung für die Aufnahme [2], und allerhand geheimnisvolle Bräuche sollten den Neuling allmählich bis zu jener Höhe führen, auf der er ohne Befleckung das Heilige sehen durfte. Durch mehrere solcher Stadien wohl drang er schließlich bis zu der höchsten Stufe vor, wo er die geheimnisvollen Orgien erschaute. Es waren dies — das kann jetzt als ziemlich ausgemacht gelten — nicht Lehren, die ihm mitgeteilt wurden, sondern Handlungen, Darstellungen, die er erblickte und miterlebte. Vor allem wurde jene Erzählung von Demeter und Persephone vorgeführt: das Herumirren und Klagen der Mutter, der Aufstieg der Persephone und die glückliche Vereinigung beider. Vielleicht durch Deutungen unterstützt, mag hieraus der Gläubige die Zuversicht geschöpft haben, daß auch seiner einst ein glückliches Loos harre. So zeigen diese heiligen Handlungen die gleiche eigenartige Mischung von Leid und Lust, Ernst und Heiterkeit, die den agrarischen Kulten zukommt. Das tiefe Leid der Mutter löste sich schließlich in Glück und Freude auf; und so ernst die Mysterien im ganzen waren, hatten doch auch Augenblicke ausgelassener Freude in ihnen ihre Stelle [3]. Ja dieses eigenartige Umschlagen der Stimmung findet hier,

[1] Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei ausdrücklich bemerkt, daß irgendwie sittliche Forderungen die Mysterien weder als Vorbedingung noch als Folge der Einweihung stellten oder erwarteten (Rohde S. 298 f., Schömann-Lipsius S. 406). Ihre Bedeutung für die Entwicklung der Ethik beruht nicht auf Vorschriften, sondern auf dem Ethos, das sich in ihnen unmittelbar ausprägte, und das sie ihren Angehörigen mitteilten.

[2] Hymnus auf Demeter v. 237 f., 369.

[3] Besonders bei den damit verbundenen Umzügen.

wo sich Seelenglaube und Agrarkult vereinigen, noch zwischen stärkeren Kontrasten statt. Aus jenem stammt die tiefe, schmerzliche Depression, die der Gedanke an den Tod erweckt, aus diesem die fröhliche Ausgelassenheit, mit der das Erwachen und Gedeihen der Saat begrüßt wird [1]). Die tiefsten Schauder vor der Majestät des Todes werden anfgerüttelt, um hinüberzuklingen in heitere Harmonien bei dem Gedanken, daß wie die Ernte unter der Obhut freundlicher Gottheiten gediehen ist, so die Seele gütige Herrscher in jenem dunkeln Reiche finden wird. Dieser Gefühlsverlauf führt aber nicht zu freier und schöpferischer Tätigkeit der Phantasie, er. zeigt nicht das freie Auf und Nieder der Stimmung, wie es der Jonier kannte. Alle Lust und alles Leid ist eng gebunden an die objektiven Mächte des Daseins, von denen der Mensch ganz sein Leben bestimmen läßt.

2. Die orgiastischen Kulte.

Nicht leicht gewiß haben die Griechen, die in der ungebrochenen Wildheit ihre Affekte nach Süden vorbrachen, sich in die engen Verhältnisse gefunden, die ihrer auf dem griechischen Festlande warteten. Nur dem harten Griffe der Not konnte es gelingen, sie gefügig zu machen. Sie hielt den Bauer an kurzem Zügel, da er nur durch ruhige, festen Regeln unterworfene Arbeit auf dem spärlichen Boden die nötige Nahrung fand. Und doch: ganz konnte der Grieche über den Drang seines Innern nicht Herr werden; unterdrückte er seine Leidenschaft, so schlug sie, wenn ihre Stunde kam, nur um so jäher und heftiger empor. Aber diese Ausbrüche der Leidenschaft, die zu Zeiten die Ruhe des bäuerlichen Daseins störten, unterschieden sich völlig von dem erregten Leben des Joniers. Diesem hatte ein gütiges Geschick vergönnt, seine Leidenschaft unmittelbar in schöpferische Tätigkeit umzusetzen, in jene unruhige Tätigkeit des ionischen Kriegers und Seefahrers, Kaufmanns und Gelehrten. Die praktische Arbeit des Bauern duldete dies rastlos und unstet Flackernde nicht; hier waren dem Affekte die Wege beschnitten. So schuf sich die

[1]) Der Hymnus auf Demeter zeigt dies plötzliche Umschlagen aus heiteren und traulichen zu schrecklich-jammervollen Vorstellungen ganz charakteristisch ausgeprägt. Vgl. v. 5 ff. gegenüber 17 ff., (425—33), 198—205, 277 zu 319 u. ö.

Leidenschaft dort einen Ausweg, wo keine ins Praktische gerichtete Tätigkeit zu stören war, und sie sich selbst einziger Zweck sein konnte. Bei den Klagen um die Verstorbenen, bei den Tänzen, mit denen man die Dämonen des Ackers herbeizuziehen hoffte oder die glücklich eingebrachte Ernte feierte, bei den fröhlichen Umzügen an festlichen Tagen brach die ganze, lange zurückgehaltene Macht der Affekte hervor, und sie loderten um so heftiger, als nur seltenere Gelegenheiten zu solch freiem Ausströmen ihnen geboten waren.

Gewiß sind solche Betätigungen den Menschen selbst anfänglich und noch auf lange hinaus nicht zwecklos erschienen. Die wilden Klagen an der Bahre hatten ihren sehr realen Grund, mochten sie nun die Seele vertreiben sollen oder einen Bestandteil ihres Kultes bilden. Mit den lebhaften Tänzen und Geberden bei den Ackerzeremonien meinte man die Dämonen, deren erwünschte Tätigkeit nachgeahmt wurde, bannen und das Gedeihen der Saatfrucht günstig beeinflussen zu können. Doch als die geregelte Arbeit am Acker einen wachsenden Raum einnahm, da hielten sich jene heftigen Tänze daneben, zunächst um fortan auf die Dämonen, deren Wirken man neben der eigenen Arbeit für nötig hielt, zu wirken, allmählich immer mehr als Selbstzweck, bis sie schließlich zum bloßen Ausbruch der Freude über das Gelingen der Ernte wurden. Nicht anders mögen allmählich die realen Gedanken bei der Totenklage verblaßt sein. So sind es nur einzelne, aus dem gewöhnlichen Verlaufe des Lebens herausfallende Gelegenheiten, bei denen sich die Leidenschaft des Inneren Luft macht. Nicht wie eine belebende Flamme durchdringt und trägt sie alle Betätigungeu des Menschen, nur selten bricht sie hervor und steht wie ein Fremdes, wie ein Feuer, angezündet am Tage, fremd und kalt in der Welt. Und abseits vom gewöhnlichen Leben führt der Affekt hier den Menschen. In den wilden Klagen vergißt der Trauernde sich selbst und seine Umgebung, um, nur dem Schmerze lebend, seiner Leidenschaft in Schreien und heftigen Gebärden Luft zu machen. Nicht anders die ausgelassenen Feiern bei der Ernte. Der gewohnte Umkreis des Lebens scheint verschwunden, in dem Taumel des Affektes setzt sich der Mensch über alle Schranken seines Daseins hinweg. Und weil seine Tätigkeit ihn in so enge und fest begrenzte Bahnen zu immer den gleichen Zielen weist, so

gebärdet er sich hier, da er ins Zwecklose seine Leidenschaften spielen läßt, um so freier und zügelloser. In den rauschenden Kreisen des Tanzes, in den hastenden Umzügen mit ihren ausgelassenen Spottreden gegen die Genossen versinkt dem Menschen die umgebende Welt, und er bewegt sich in einer selbstgeschaffenen, nur von seinem Affekte erfüllten, in der er jedem Einfall seiner Laune, jeder Neigung seines Gefühles genugzutun vermag. So baut sich in den ausgelassenen Bräuchen der Erntefeste die hervorbrechende Leidenschaft eine eigene Welt jenseits der realen Bedingungen der Wirklichkeit; weil ihr unmittelbare, schöpferische Tätigkeit im Leben versagt ist, so schafft sie sich unabhängig von ihm nur aus den Bedingungen des subjektiven Gefühles heraus ein eigenes, das darum auch nicht länger Bestand hat, als die Affekte, die es geboren haben, und in den nächsten Stunden schon der klaren und ruhigen Welt praktischer Tätigkeit weichen muß.

Wie überall im agrarischen Leben zeigt sich auch hierbei der Mensch nicht frei gestaltend, sondern bestimmt von den objektiven Bedingungen. Schon die Gelegenheiten, an denen seine Affekte so hervorbrechen, sind nicht frei von ihm gewählte, sondern von dem Gesetze der Natur diktiert. Und noch im Affekte lebt er mit und in der Natur. Ahmen doch die erregten Gebärden, in denen sein Affekt sich ausdrückt, das Wirken der Saatdämonen nach. Aus deren Wesen heraus, in dem er das Wesen der Natur selber erkennt, handelt und lebt er; in dem Affekt, der ihn im Tanze erfaßt, fühlt er das Weben des dämonischen Geistes in seinem Innern. So weiß sich der Mensch eins mit dem geheimnisvollen Wirken der Natur, die ihn umgibt; das Wogen seines Innern ist kaum geschieden von den in der Natur waltenden Kräften. In dem Gotte tobt er seine Leidenschaft aus, und die jähen Gegensätze von Leid und Lust sind ihm unmittelbar eins mit den Gegensätzen der sterbenden und auflebenden Natur. Beide, scheinbar sich widersprechende Bedingungen aber, dies Sichverlieren an die Welt der Natur und ihrer Dämonen, und dies Vergessen der Wirklichkeit im Affekt, sollten gesteigert und einer tieferen Bedeutung für das Seelenleben im dionysischen Kulte zugeführt werden.

Der dionysische Kult zeigt im wesentlichen ähnliche Formen, wie die sonstigen orgiastischen Bräuche der Argrarkulte, nur erhöht

durch die berauschende Wirkung des Weines[1]). Auf Bergeshöhen fanden die Feiern nächtlicher Weile statt. Eine erregende Musik erschallt zu einem wilden Tanze, in dem die Bachanten bis zu gänzlicher Bewußtlosigkeit dahinrasen. Mit den Waffen in ihrer Hand stürzen sie sich über die Opfertiere her und zerfleischen sie. Ein völlig ekstatischer Zustand beherrscht sie[2]). Die Welt der Wirklichkeit ist ihnen geschwunden, sie leben in einer eigenen, nur durch den Affekt geschaffenen. Die Seele ist über sich selbst hinausgerissen, sie ist herausgetreten[3]) aus dem Leibe und dessen Umgebung. Doch auch dieser Kult sollte zunächst den Gott bannen und seine hilfreiche Tätigkeit heranziehen. Die Bewegungen des Gottes und seiner Dämonen ahmen die Bachanten nach. Der Zustand der höchsten Ekstase muß hier diese Vorstellung noch außerordentlich steigern. Als Begleiter des Gottes glauben sich die Bachanten; ja wie ihre Seele alle Bedingungen des realen Lebens überfliegt, da geht sie völlig in das Wesen des Gottes hinüber. Sie wird eins mit dem Gotte. Der »Enthusiasmos« hat sie ergriffen, der Mensch ist in dem Gotte[4]). Das scheidet diese ekstatischen Kulte vor allem von den ausgelassenen Teilen der sonstigen Agrarkulte. Diese konnten sich leicht mit einem Inhalt erfüllen, der zu dem eigentlichen Gottesdienst nur noch in loserer Fühlung stand. Die derben Späße bei den obszönen Tänzen, die überschwänglichen Spottreden bei den Umzügen trugen bald ihren Zweck in sich, der sie auch unabhängig von ihrer kultischen Bedeutung, die daneben immer noch mitempfunden sein mag, als geeignet erscheinen ließ, in wesentlich weltlichen Formen seine Affekte ausströmen zu lassen. In den Dionysuskulten dagegen, wo der Wein, die Gabe des Gottes, die Menschen zu jener höheren Stimmung hinaufführte, blieb zum mindesten in den wirklich orgiastischen Bräuchen der Zusammenhang mit dem Gottesdienste viel enger gewahrt. Nicht

---

[1]) Zur Charakteristik vgl. die glänzende Schilderung bei Rohde, Psyche II³, S. 1 ff. Doch ist die Ansicht von dem thrakischen Ursprung und damit dem Ungriechischen dieses Kultes und der aus ihm erwachsenden Ideen nicht genügend begründet.

[2]) Zum psychologischen Problem vgl. W. Wundt, Völkerpsychologie II. 2, S. 94 ff., und über ekstatische Tänze ebd. II 1, S. 397 ff. Der starke Wechsel von höchster Erregung zu tiefster Depression, der Doppelcharakter von Lust und Leid ist auch für diese Kulte kennzeichnend.

[3]) ἐξίστασθαι.

[4]) ἔνθεος.

weltliche Lustigkeit, der Gott selber wirkt in den Gläubigen dies erhöhte Dasein, in ihm leben sie und er in ihnen; was aus ihnen herausstürmt in wilder Ausgelassenheit, besitzt eine religiöse Bedeutung. Daß auch hier allmählich Abschwächungen eintraten, der Kult oft nur noch ausgelassene, nicht mehr orgiastische Formen zeigte, und damit der religiöse Taumel mehr der heiteren Fröhlichkeit weichen mußte, ist sicher und psychologisch wohl verständlich. Doch hielten sich stets daneben die alten, wilden Formen [1]).

Aus der hier stets bewahrten, religiösen Bedeutung des Orgiasmus entspringt eine wichtige Veränderung, die dieser Kult für den Seelenglauben der Griechen herbeigeführt hat. Dem Homer war die Seele des Menschen ein irres Schattenbild, wie man sie sich wohl nach den im Traume erscheinenden Bildern von Verstorbenen vorstellen mochte. In den Kreisen, deren Denken durch den Seelenkult bestimmt wurde, ward die Seele nahe ihrem Grabe weilend und wirkend als ein dämonisches Wesen gedacht. Überall aber tritt sie erst mit dem Tode des Menschen in Tätigkeit; alle Lebensfunktionen sind nicht an sie, sondern an bestimmte Organe des Leibes gebunden. In den orgiastischen Kulten dagegen zeigt sich eine Tätigkeit der Seele mitten im Leibesleben, die doch unabhängig von diesem Leben sich offenbart. Im Taumel des Orgiasmus fühlt der Mensch ein Leben in sich, das ihn hinaushebt in ein andersgeartetes und höheres Dasein. So erwachsen hier die ersten Gedanken an einen Gegensatz zwischen Leib und Seele. Nicht mehr an den Leib erscheint diese gebunden, sie kann sich ihm entreißen, in ihren höchsten Zuständen ist sie von ihm befreit. Da wird sie zu einem höheren, gottverwandten Wesen, das als ein Fremdes in diese körperliche Welt eintritt und in der Ekstase ahnend sich zu ihrem höheren Leben wieder erhebt [2]).

Der orgiastische Rausch der dionysischen Kulte blieb nicht auf diese beschränkt. Während sie selbst offenbar frühzeitig harmlosere, mehr heiter-ausgelassene Formen annahmen, ohne daß daneben die alten ganz verschwanden, teilen sie ihre wilde und unheimliche Gefühlsweise nicht wenigen Gebieten der griechischen Kultur mit. Die

---

[1]) Rohde a. a. O. S. 44—46.

[2]) Ausführlicheres hierüber im nächsten Abschnitt.

Mantik war von Anfang an mit jenen ekstatischen Zuständen aufs engste verknüpft; was die Seele in ihrem erregten Zustande schaute, erschien ihr als ein höheres, gottgegebenes Wissen. Und so entsteht aus diesen Kreisen eine neue Art der Mantik, die sich von der Zeichendeutung der homerischen Seher, wie von dem Loosorakel aufs deutlichste unterscheidet. Im Zustande der Raserei enthüllte der Gott seinen Begnadeten das Geheimnis [1]). So kündet in Delphi Apollo seine Sprüche; in der Ekstase, die die aus der Erdtiefe aufsteigenden Dämpfe und das Kauen des Lorbeers hervorriefen, redet die Pythia [2]). Der Gott lebt in ihr und reißt sie zu diesem höheren Zustande empor. Und unabhängig von den festen Orakelstätten treten zumal im achten und siebenten Jahrhundert einzelne Männer auf, die als Seher und Sühnepriester dauernd mit dem Gott in engerer Fühlung standen [3]). Auch diese Erscheinung ist zumeist an den ekstatischen und visionären Seelenglauben gebunden [4]). Es ist kaum ein Zufall, daß das Auftreten dieser Propheten mit dem ersten Eindringen der höheren, ionischen Kultur in die festländischen Zustände Griechenlands zeitlich zusammenfällt. Die frühen Dissonanzen, die damals zuerst in dem Leben der Griechen lauter erklangen, riefen den Wunsch nach Beruhigung lebhafter hervor. Die Tätigkeit des Sühnepriesters Epimenides in Athen am Ende des siebenten Jahrhunderts, der die Stadt von der Befleckung durch den kylonischen Frevel reinigte, ist dafür typisch. Gegen jenes erhöhte und freier durch das eigene, individuelle Dasein bestimmte Wollen richtet sich als gegen eine Befleckung das alte Denken [5]). In dem Auftreten dieser Männer selber, die wir uns trotz des Dunkels, das über ihrer Erscheinung liegt, als entschieden über die Masse hervorragende Persönlichkeiten denken müssen, zeigt sich ebenso eine schon entwickeltere Kultur [6]). Nur bleibt hier auch die

---

[1]) Rohde a. a. O. S. 56 ff.

[2]) Schömann-Lipsius a. a. O. II [4], S. 320 ff.

[3]) Rohde a. a. O. S. 62 ff.

[4]) W. Wundt a. a. O. II 2, S. 107 f.

[5]) Wenn Rohde S. 69 ff. darauf hinweist, wie überhaupt im 8.—6. Jahrhundert der Gedanke der Befleckung eine solch große Rolle spielt, so findet das seine Erklärung eben in diesem ersten Eindringen einer höheren und freier bewegten Kultur in die agrarischen Verhältnisse.

[6]) Nach der Überlieferung kommen die berühmtesten jener Männer sogar aus Jonien oder von den Inseln. Rohde S. 90 ff.

freier entwickelte Persönlichkeit noch an die religiösen Formen des Bewußtseins gefesselt, und zeigt so jene Steigerung des religiösen Wesens, wie sie dem Propheten eignet. Glaubte in den orgiastischen Kulten jeder Teilnehmer die göttliche, der irdischen Welt fremde Seele sich regend zu fühlen, so sind diese Seher und Propheten für ihre und alle Folgezeit die Idealbilder eines göttlichen, der irdischen Welt im Innersten abgewandten Daseins geworden. Als ein höheres Wesen durchschreiten sie das Menschenleben und vermitteln den Menschen aus dem Reiche des Göttlichen das tiefere Wissen und die geheimnisvoll-zauberhaften Bräuche, die ihnen not tun.

3. Orphiker und Pythagoreer.

Im vorangehenden Kapitel ist die Entwicklung Athens bis in die Zeit der Pisistratiden herab verfolgt. Es war der letzte Haltepunkt, an dem wir den Zustand Athens wie in einem Querschnitt erkennen konnten, ehe die Perserkriege tief in das attische Geistesleben eingriffen. Auch die hier betrachteten, religiösen Entwicklungen erreichen in der gleichen Zeit einen Höhepunkt, an dem sie zum ersten Male jene Formen voll ausbilden, die auch weiterhin in der Folgezeit ihren Charakter bestimmen sollten. Die eleusinischen Mysterien, die höchste Gestaltung der mit dem Seelenglauben verbundenen Agrarkulte, sind von Pisistratus erheblich gefördert worden. Seitdem hatte der Kult jene hohe Bedeutung für alle attischen Bürger, der ihm in den nächsten Jahrhunderten zukam [1]). Und den Kult des Dionysus, der bisher nur in den Dörfern gefeiert wurde, führte Pisistratus in Athen ein, baute dem Gott am Südfuße der Akropolis einen Tempel, von dem die Tragödien ausgehen sollten, und richtete ihm in den großen oder städtischen Dionysien ein bedeutendes, von der gesamten Bevölkerung begangenes Fest ein [2]). Und die große Anzahl von dionysischen Darstellungen auf den Vasen jener Zeit beweisen, wie starken Anklang schon damals dionysisches Wesen und Treiben in der attischen Bevölkerung fand.

---

[1]) Gruppe, Griech. Religionsgesch. u. Myth. I, S. 52 f., der aber den Einfluß des Pisistratus auch auf das Ritual wohl zu hoch einschätzt.

[2]) Preller-Robert, Gr. Myth. I 2[4], S. 673.

In dem Athen der Pisistratiden fand schließlich auch die Lehre einer religiösen Sekte ihren Abschluß, die hier wenn nicht den, so doch einen ihrer Hauptsitze besaß, die Lehre der Orphiker. Zumal Hipparch stand zu ihnen in Beziehung [1]). Ihre Riten gehören im ganzen der gleichen Richtung des religiösen Denkens an, wie die bisher besprochenen Agrarkulte und Seelenvorstellungen [2]). Hauptgott war ihnen Dionysus, den sie in ekstatischen Kulten in geheimer Abgeschlossenheit feierten. Und wie aus der Vorstellung von der Seele leicht der Glaube an höhere, vom Gotte dem Menschen verliehene Gaben entsprang, so legten auch sie sich solch höhere Fähigkeiten bei. Als Zauberer und Reinigungspriester, von denen die Ärzte damals noch kaum sich unterschieden, treten sie unter dem Volke hervor. So wurzeln sie ganz in der Denkweise dieser agrarischen Zustände, in denen sich die Umgebung der Menschen mit allerlei unheimlichem, dämonischem Spuke bevölkert hatte, vor dessen unheilvollen Einwirkungen man Schutz sucht.

Neben dieser nach außen gerichteten Tätigkeit, mit der sich die Orphiker unmittelbar neben jene vorher erwähnten Sühnepriester und kathartischen Propheten stellten, haben sie im Innern ihrer Sekte eine mehr esoterische Lehre ausgebildet, die wie sie meinten von Orpheus selber stammte, der in grauer Vorzeit gleich ihnen Seher und Reinigungspriester gewesen war [3]). Wir haben hier nur jene Seiten ihrer Lehre zu betrachten, die für Religion und Seelenglaube von unmittelbarer Bedeutung gewesen sind. Was sie sonst über Weltentstehung und Göttergeburten verkündeten, liegt außerhalb unseres Weges [4]). Für ihre Ideen über Schicksal und Bestimmung der menschlichen Seele bildet der Glaube an den Gegensatz von Körper und Seele und an die höhere Natur der Seele den Ausgangspunkt. Aus der Asche der Titanen, die den Dionysus zerrissen und verschlungen hatten, sind die Menschen entstanden [5]). Mit diesem Mythus erklärten die Orphiker

[1]) Herodot VII 6.

[2]) Die beste, zusammenfassende Darstellung wohl bei Rohde, Psyche II³, S. 103 ff.

[3]) Sie bildeten nach außen abgeschlossene Konventikel, eine besondere Abart der in aristokratischen Kreisen üblichen Männerverbände.

[4]) Vgl. darüber O. Kern, De Orphei, Epimenidis, Pherecydis theogoniis 1888. Die Fragmente und (freilich meist viel späteren) Dichtungen gesammelt von Abel, Orphica 1885.

[5]) frg. 198 ff. Abel.

die Doppelnatur des Menschen. In dem niederen Leibe glimmt der dionysische Funke, die göttliche Seele, die nur unwillig und wie in einem Kerker in ihm eingeschlossen liegt [1]). In dem ekstatischen Taumel der Orgien will sich die Seele dieser ihrer höheren Natur bewußt werden. Und die Sehnsucht nach einem glücklichen Loose jenseits des Todes, wie sie die Mysterien beherrscht, tritt auch hier hervor. Dauernd soll sich die Seele der Haft des Leibes entringen, die ihre höhere Natur herabzieht, frei und rein wieder in den göttlichen Zustand hinüberfließen, dem sie entstammt, und den sie in jenen einzelnen, seligen Momenten höchsten Rausches ahnend in sich erlebt. Zum ersten Male in der Kulturwelt erschallt hier laut und vernehmlich der Ruf: los vom Leibe! hinauf zu einem höheren, seelischen Dasein! Doch noch waren es nur wenige und relativ einfache Gedankenreihen, die diesen Wunsch in ein besseres Jenseits hervortrieben. Schon in den Mysterien wollte sich der Menseh eines glücklicheren Daseins nach dem Tode vergewissern. Aber dies jenseitige Leben, für das man sich der Gunst der Götter des heimischen Bodens empfahl, erschien noch mehr als eine direkte Fortsetzung des jetzigen; das Licht von drüben glänzte noch nicht so hell, daß es das diesseitige Leben verdunkelt hätte. Erst als die in den orgiastischen Kulten gewonnenen Seelenvorstellungen mit ihrem Gegensatz von Körper und Seele zu diesen Jenseitshoffnungen in Beziehung traten, verdüsterte sich das Bild der irdischen Welt. Dem ihr feindlichen Leibe sich dauernd zu entringen, ist jetzt Wunsch und Bestimmung der Seele. Doch nur allmählich kann ihr das gelingen. Nicht ein einmaliges Leben reicht hin, um die tief in den Banden körperlichen Daseins verstrickte Seele zu lösen und ihr die Bahn zu ihrem eigensten, göttlichen Sein zu eröffnen. In immer neuen Verkörperungen, bei denen dieselbe Seele durch die verschiedensten, selbst tierische Leiber wandern muß, soll sie streben, allmählich ihrem letzten Ziele sich anzunähern [2]). Während der

[1]) Lobeck, Aglaophamus S. 795 f. frg. 221 Abel.

[2]) Der Gedanke der Seelenwanderung mag durch äußere Einflüsse in seiner bestimmten Gestaltung mit bedingt sein. An sich liegt er jedem Agrar- und Seelenglauben zu Grunde und darf daher seinen Ursprüngen nach auch als griechisch angesehen werden (Dieterich, Mutter Erde S. 33 und 56), ohne daß wir seinen Ursprung mit Herodot II 123 in Ägypten suchen müßten. Gomperz, Griechische Denker I², S. 102. An indischen Einfluß zu denken, liegt kaum ein Anlaß vor.

Zeit zwischen den Verkörperungen wird die Seele in den Hades hinabgeführt, wo ein Richter ihrer harrt, der sie, wenn sie im Leben nicht ihrem höheren Ziele nachgestrebt hat, in Finsternis und Schlamm hinabstoßen läßt, um sie büßen zu lassen für ihre Freveltat[1]). Um jenem grausigen Schicksal zu entrinnen, gibt es nur einen Weg: die orphischen Weihen versprechen ihren Teilnehmern, daß sie vor dem harten Richter dort unten bestehen werden; sie lehren, wie man sich im Hades zu verhalten hat, um keiner Strafe zu erliegen, ja um aufgenommen zu werden in das heitere Gebiet der Frommen auf der schönen Wiese am Acheron[2]). Zu fröhlichem Gelage versammeln sich die Geweihten dort unten, Kränze im Haar[3]). Wer die orphischen Weihen hat und sein Leben nach ihren Vorschriften führt, der darf sogar hoffen, daß ihm jener schreckliche Kreislauf der Geburten verkürzt werde, und seine Seele früher als andere wieder aufsteige zu dem göttlichen Dasein, dem sie entstammt[4]).

Ohne Zweifel bewegten sich die Gedanken der Orphiker vor allem um jene Strafen im Hades, die den Ungeweihten treffen sollten. Mit ihnen schreckte man, durch sie suchte man Propaganda zu machen. Doch auch hier müssen wir uns hüten, nicht Späteres schon in die ältere Literatur hineinzuhören[5]). Sind doch die sog. Strafen ursprünglich wesentlich Reinigungszeremonien; das Feuer spielt eine große Rolle, es besitzt einen lustralen Charakter[6]). Nur allmählich geht diesen Vorstellungen ihr ursprünglicher Sinn verloren, sie werden als einfache Strafen aufgefaßt und bald treten allerlei andre Quälereien daneben[7]). Nicht anders die Sünden. Wir können es noch verfolgen, wie sich das Sündenregister zumal unter dem Einfluß der

---

[1]) Pindar Ol. 2, 63 ff. Aristophanes, Frösche 145 ff. 273 ff.

[2]) frg. 154 Abel. Solche Vorschriften bes. auf den Goldplättchen von Thurii, besprochen bei Dieterich, Nekyia S. 85 ff. (Kaibel, inscr. gr. Ital. et Sicil. Nr. 641 ff.)

[3]) Plato, Staat II, p. 363 cd. und dazu Rohde, Psyche II³, S. 129, Anm. 3. Dieterich, Nekyia S. 79 Anm. 4.

[4]) »Ich entflog dem tief traurigen, schrecklichen Kreislauf« rühmt sich der Myste bei Kaibel Nr. 641, 8.

[5]) Die Entwicklung der Sünden und Strafen dargestellt bei Dieterich, Nekyia 163 ff. 195 ff.

[6]) Dieterich a. a. O. S. 200.

[7]) Möglich, daß das Bild jener berühmten Büßer im Hades bei Homer (Od. 11, 572 ff.) unter orphischem Einfluß ausgestaltet ist. Das Lustrale tritt hier nicht hervor.

späteren Philosophie immer mehr erweitert; alle möglichen sozialen Gedanken dringen ein. Von all dem ist anfänglich keine Rede. Rituelle Reinheit, die nur zu erlangen ist durch Befolgung der von den Orphikern gelehrten Vorschriften, ist zunächst die wohl einzige Bedingung. Nicht in einzelnen, auch unserm sittlichen Empfinden klingenden Gedanken, die allmählich auch hier dem sozialen Leben entstammend aufgenommen werden, darf man die Bedeutung der Orphiker für die Entwicklung der Ethik sehen [1]). In solchen Gedanken sind sie weder originell, noch, da sie an den Aberglauben sich wenden und ihm Befriedigung verheißen, anders als höchstens sekundär ethisch wirksam gewesen. Jene rituellen Reinheitsvorschriften dagegen griffen hier weit tiefer in das Leben der Beteiligten ein, als es die der offiziellen Kulte oder selbst der Mysterien vermochten. Denn während sich deren Vorschriften wesentlich auf den Kult selber beschränkten und höchstens in dünnen Strahlen das sonstige Leben ihrer Gläubigen sittlich erwärmten, bemächtigten sich die Orphiker der gesamten Lebensführung ihrer Anhänger und zwangen sie, dauernd ihren Lehren nachzukommen. Nicht durch den bloßen Anteil an den orphischen Weihen, nur durch die dauernde Wahrung der rituellen Reinheit kann die von ihnen versprochene Erlösung dem Menschen werden. Diese Reinheit erhält er sich nicht allein durch scheue Ehrfurcht vor allem Göttlichen, das ihn nahe ringsum beschränkt, und vor dessen Befleckung er sorgsam sich hüten muß. Weil der Körper das die Seele befleckende und herabziehende Element ist, so kann nur durch dauernde Abwendung vom Körper die Seele rein und würdig der Erlösung bewahrt werden.

Noch freilich erscheint diese Lösung der Seele durch sehr äußerliche Mittel möglich. Gewisse Speisegebote wurden sichtlich in erster Linie von den Orphikern eingeschärft. Das Fleisch der Tiere, in denen ja auch Seelen wohnen, zu essen, Tiere zu töten, war verboten. Bohnen durften nicht gegessen werden [2]). Man sieht, es sind im wesentlichen rituelle Vorschriften, um rituelle Reinheit sich zu bewahren. Von einer inneren Ablösung der Seele ist hier noch keine Rede, nur die Sorge vor Befleckung spiegelt sich in diesen Lehren.

---

[1]) Frevel, der im Jenseits gebüßt wird, anfangs ganz allgemein bezeichnet: ἀλιτρά Pindar Ol. 2, 65. ἄδικα frg. 154 Abel. οὐ δίκαια Kaibel Nr. 641, 4.

[2]) Andre Vorschriften bei Rhode II³, S. 126 Anm. 1.

Und doch mußten sie eine Loslösung vom Leben befördern, die über die ekstatischen Zustände, wie sie der Orphiker in seinem Kulte erlebte, hinausreichte. Die Strafe für religiöse Befleckung wurde nicht mehr, wie sonst bei den Griechen, in einer unmittelbar durch den verletzten Dämon gewirkten Schädigung des Menschen gesehen; sondern als Strafe für die Seele erst jenseits des Todes erwartet. So weisen diese Vorschriften den Menschen während seines ganzen Lebens auf das Jenseits hin; er trägt wirklich ein Stück jenes höheren Daseins, das er in der Ekstase vorübergehend ergriffen hat, als einen dauernden Bestandteil seines Bewußtseins in sich. Und ihr Verbot der Fleischnahrung mußte die Orphiker von ihrer Umgebung stark unterscheiden und ihre ganze Lebensführung merklich von der der übrigen abstechen lassen. So ist das »orphische Leben« eine ganz besondere Art der Lebenshaltung [1]; als Fremde stehen die Angehörigen dieser abgeschlossenen Sekte unter dem Volke. Sie berühren sich damit für ihr eigenes Bewußtsein, wie für das ihrer Umgebung mit den Sühnepropheten und Reinigungspriestern.

Auch in den griechischen Kolonien Unteritaliens und Siziliens waren die orphischen Sekten verbreitet. Und hier erscheinen sie von frühe an in enger Verwandtschaft mit dem Bunde der Pythagoreer, daß eine Entscheidung, welcher Teil der gebende, welcher der nehmende gewesen, oft nicht mehr möglich ist. Die Quellen unsrer Kenntnis dieser eigenartigen Vereinigung sind meist spät und unsicher [2]; nur weniges läßt sich mit einiger Gewißheit ausmachen. Von einem Jonier, Pythagoras aus Samos, ist der Bund in der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts in Kroton gegründet. Schon zuvor scheint sich Pythagoras in Jonien einen Namen erworben zu haben [3]; von seinen weiten Reisen wird uns erzählt. Er war Gelehrter und verpflanzte die Pflege der Wissenschaften, zumal der Mathematik nach Unteritalien. Der Bund, den er dort gründete, bildete eine religiöse Genossenschaft, wie die orphischen es waren. Doch wurden auch die Wissenschaften betrieben; hier zuerst entwickeln sich aus dem religiösen Konventikel die Anfänge einer wissenschaftlichen Vereinigung. Ein solcher Bund hat in den aristokratischen Männerverbänden sein

[1] Plato, Gesetze II, p. 782c.
[2] Zeller, Philosophie der Griechen I 1⁵, S. 279ff.
[3] Heraklit frg. 40 Diels.

Vorbild; und die Pythagoreer haben sich der Politik in der Tat nicht ferngehalten. In mehreren dieser süditalischen Agrarkolonien haben sie sichtlich eine Art Adelsherrschaft ausgeübt[1]).

Dieser Mannigfaltigkeit ihrer Bestrebungen, deren Verbindung im Einzelnen wir nicht mehr zu verfolgen vermögen, entspricht die Mannigfaltigkeit ihres ethischen Denkens. In ihren Lehren über die Seele und ihren Forderungen zu deren Heile, stehen sie wesentlich auf dem Standpunkte der Orphiker[2]). Die Seele ist ein höheres Wesen und lebt wie in einem Grabe bestattet im Körper[3]). Nach dem Tode wartet ihrer eine Läuterung im Hades, dann muß sie zu neuen Verkörperungen auf die Erde zurückkehren. Durch Menschen- und Tierleiber wandert sie hindurch[4]). Pythagoras wollte sich an die früheren Schicksale seiner Seele erinnern. Eine ängstliche Scheu vor Befleckung herrscht in diesen Kreisen. Die ganze Welt erscheint von einer Unsumme dämonischer Wesen bevölkert, die den Menschen nahe umgeben, und deren Zorn zu erregen oder durch deren Berührung sich zu beflecken, er sorgsam sich hüten muß[5]). Solcher Spuck scheint bei ihnen noch eine größere Rolle zu spielen als bei den Orphikern. Es verbindet sich hier die allgemein herrschende Vorstellung von der dämonenerfüllten Umwelt mit dem Glauben, daß die Seelen der Verstorbenen suchend nach neuen Verkörperungen über die Erde schwirren. Auch die Vorschriften, die die Pythagoreer ihren Anhängern gaben, um sie dem Kreislaufe der Geburten zu entreißen, stimmen oft mit den orphischen überein. Rituelle Reinheit ist auch hier die Hauptsache; sie mußte das ganze Leben hindurch bewahrt werden. Die pythagoreische Lebensführung ergriff so gleichfalls das gesamte Dasein des Menschen[6]). Einzelne Anordnungen über Nahrung und Tracht scheinen dabei die Hauptrolle gespielt zu haben. Eine ganze Reihe von Lebensregeln schärften die Pythagoreer ihren Anhängern in der Form kurzer Sprüche ein. Auch sie zielen sichtlich darauf hin, dem Menschen die Reinheit zu erhalten und nicht den Zorn

[1]) Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. II, S. 819. Busolt, Griech. Gesch. II², S. 766 ff.

[2]) Herodot II 81. Vgl. darüber Rohde, Psyche II³, S. 158 ff. Gomperz, Griech. Denker I², S. 99 ff.

[3]) σῶμα-σᾶμα Philolaus frg. 14 Diels.

[4]) vgl. Xenophanes frg. 7 Diels.

[5]) Zeller a. a. O. I 1⁵, S. 455 ff.

[6]) Plato, Staat X, p. 600 b.

der rings ihn umlauernden Dämonen zu wecken [1]. Freilich ist der Sinn vieler dieser Regeln frühe verloren gegangen [2]; im Ganzen aber dürfen wir vermuten, daß sie zumeist in dem Geister- und Dämonenglauben ihre Erklärung finden [3]. So soll man das vom Tische Gefallene nicht aufheben, weil es den Heroen gehört [4]. Hahn und Fisch dürfen nicht berührt werden; ohne Zweifel waren es Seelentiere. Andre Sprüche sind uns schwerer verständlich, auch mag die symbolische Deutung frühe eingesetzt haben. Bei einigen jüngeren scheint ein solch tieferer, erst zu enträtselnder Sinn gleich anfangs beabsichtigt gewesen zu sein [5].

Diese, den orphischen Ideen verwandte pythagoreische Seelenlehre ist für die spätere Gestaltung der Ethik ohne Zweifel vor allem bedeutsam geworden. Doch verbanden die Pythagoreer selbst mit ihr weitere Gedanken, die ihnen aus anderen Kreisen zugeflossen waren. Das mathematische Studium hat Pythagoras nach Unteritalien verpflanzt, es bildete einen Hauptinhalt des pythagoreischen Denkens. Dies wissenschaftliche Streben, bis dahin fast nur in den ionischen Teilen Griechenlands bekannt, scheidet diese Schule deutlich von den Orphikern. Aber bezeichnenderweise steht ihre Wissenschaft völlig unabhängig neben ihrer Seelenlehre, selbst Widersprüche zwischen beiden sind nicht gemieden. Die Pythagoreer, die das Wesen der Welt in ihren mathematisch-geometrischen Formen gegeben sahen, definierten die Seele als die Harmonie des Körpers, obwohl es deutlich ist, wie völlig diese Begriffsbestimmung dem Glauben an die göttliche und unvergängliche Seele widersprechen mußte [6]. Nicht der mystische Seelenbegriff, sondern der der Wissenschaft allein bekannte, der die Summe der Lebensfunktionen bezeichnet, ist damit definiert. Als Männer der Wissenschaft aber versuchen die Pythagoreer als die ersten, soweit wir sehen, auch die ethischen Begriffe ihrem allgemeinen Denken einzuordnen. Damit erwacht hier zuerst eine ethische Re-

---

[1] Die sog. σύμβολα bei Diels, Fragmente der Vorsokratiker I², 1906, S. 279 ff.

[2] Schon Aristoteles bei Diogenes Laertius VIII 34 rät. Man pflegte sie später symbolisch zu deuten.

[3] Rohde, Psyche I³, S. 245 Anm. 1. Böhm, De symbolis Pythagoreis, Dissert. Berlin 1905, hat sie einzeln zu erklären versucht. Manches bleibt natürlich unsicher.

[4] Aristophanes frg. 305 Kock.

[5] Diels a. a. O. Nr. 6.

[6] Plato, Phaedo p. 85 e ff. Rohde, Psyche II³, S. 169.

flexion, die nicht mehr nur in einzelnen, sporadisch aufgestellten Maximen besteht, sondern wenigstens der Intention nach, ihre ethischen Gedanken dem Ganzen der sonstigen Weltanschauung einzugliedern versucht und sie damit als einen integrierenden Bestandteil der dem Denken als Problem gesetzten Wirklichkeit auffaßt. So haben wir ein volles Recht, diese ethischen Spekulationen trotz aller Lückenhaftigkeit und Unvollkommenheit als die Anfänge einer wissenschaftlichen Ethik zu bezeichnen [1]). Eigenartig freilich und unserem Ohre fremd klingen diese Ideen, und unsere Überlieferung ist gerade hierfür äußerst spärlich. Sie definierten die einzelnen ethischen Begriffe als Zahlen. So sei die Gerechtigkeit die Quadratzahl, die Tugend die Harmonie usw. Um dies zu verstehen, müssen wir uns vergegenwärtigen, daß einem primitiveren Denken alle Qualitäten und Wertungen der Dinge diesen selbst unmittelbar immanent erscheinen. Die Gerechtigkeit eines Menschen ist in kaum einem andern Sinne an ihm real vorhanden, wie seine Größe. Wie nun die Pythagoreer überall die Formen der Dinge untersuchten, so mochten sie auch diese geistigen Qualitäten als solche, mathematisch bestimmbare Formen ansehen. Zu welchen Zahlen sie dabei griffen, mag durch verschiedene Motive bestimmt worden sein; wir wissen darüber zu wenig, um eine Entscheidung treffen zu können. Daß sie die Gerechtigkeit als Quadratzahl fassen, werden wir wohl nachfühlen können [2]); auch heilige Zahlen mögen dabei, wie überhaupt in ihrer Mathematik, eine Rolle gespielt haben [3]).

Neben diesen zwei Gedankenkreisen steht endlich eine Reihe von sittlichen Forderungen, die sich im ganzen übereinstimmend bei mehreren späteren Autoren finden, von denen einige ohne Zweifel auf Aristoxenus, den Schüler des Aristoteles, zurückgehen. Es besteht also eine gewisse Gewähr, daß wir hier wirklich alte Bestandteile der pythagoreischen Lehre fassen [4]). Auch diese Forderungen treten fast ganz unabhängig neben die andern Ideen hin. Mit jenen abergläubischen, der mystischen Seelenlehre entstammenden Lebensregeln haben sie kaum etwas zu tun; und die Auffassung der Tugen-

---

[1]) Th. Ziegler, Ethik der Griechen und Römer S. 28.
[2]) Ziegler a. a. O. S. 28 (gleiche Teilung).
[3]) Gomperz a. a. O. S. 87.
[4]) Vgl. Zeller I 1[5], S. 461 ff.

den als mathematischer Größen legt wohl gelegentlich die auch an dieser dritten Stelle geforderten Tugenden zu Grunde, doch ohne daß ein näheres Band beide Gedankenkreise verbände. Die Summe dieser Forderungen besteht nach den verschiedenen Berichten im ganzen doch übereinstimmend aus folgenden Punkten. Ehre die Götter und Dämonen, ehre die Eltern und überhaupt die bejahrteren Männer; wahre die Gesetze deines Vaterlandes; wirke für den Staat; sei treu in der Freundschaft, tätig in den Wissenschaften und mäßig in allem Handeln [1]). Es scheint nicht zu gewagt, wenn wir mit all dem Vorbehalte, den die Unsicherheit der Tradition nötig macht, in diesen Gedanken die Grundideen jener aristokratischen Lebensanschauung wieder finden, wie sie im vorangehenden Kapitel charakterisiert worden ist. Die Frömmigkeit, der Sinn für das Recht und für maßvolles Wesen, das waren ja die Hauptbestandteile jener Ethik, die halb oder ganz unbewußt das Tun der griechischen Bauern, wie ihrer Edelleute leitete. Dagegen zeigt die Aufmerksamkeit, die dem Geschlechtszusammenhang gewidmet wird, die Forderung, ältere Männer zu ehren und gute Freundschaft zu halten, Züge, die besonders den aristokratischen Kreisen nahe lagen. Und das Lob der Tätigkeit in politischen oder wissenschaftlichen Bestrebungen gemahnt an den Preis der Arbeit, den schon Hesiod sang, und an die Schätzung eines tätigen Lebens unter den Adligen. Eine aristokratische Koterie sind die Pythagoreer eben als politische Partei gewesen; so finden alle in den historischen Verhältnissen begründeten Seiten ihres vielgestaltigen Wesens in ihrer Ethik einen deutlichen Ausdruck: die religiöse Mystik der Orphiker, die Standesanschauungen der Adelspartei und die wissenschaftlichen Bestrebungen ihres ionischen Gründers.

Orphiker wie Pythagoreer zogen im fünften Jahrhundert einzeln im Lande umher, um als Wundertäter und Seher ihre Wirksamkeit zu entfalten. Darin zeigt mit ihnen ein Mann große Ähnlichkeit, der als ein Spätling dieser mystischen Gedankenrichtung hier noch kurz Berücksichtigung finden mag, der Akragantiner Empedokles. Er gehört ganz ins fünfte Jahrhundert, an dessen Beginn er geboren scheint. Doch in der Art seines persönlichen Auftretens, seines

[1]) Vgl. Stobaeus flor. III t. 79. 45 Mein., 43. 49 Mein. 1, 101 ff. Jamblichus vit. Pyth. 175, 230 ff., 181 andere Stellen bei Zeller I 1^5, S. 461 ff. in den Anmerkungen.

Glaubens an sich selbst und das Wesen seiner Seele ist er mit den Orphikern und Pythagoreern völlig eins [1]. Er schildert sich selbst, wie er als unsterblicher Gott unter den Menschen wandelt, wie er mit Tänien und Kränzen geehrt wird und in jeder Stadt, die er betritt, sich die Leute herandrängen, um ihn anzubeten oder Orakel und Heilung von ihm zu empfangen [2]. Als Sühnepriester, Arzt und Seher ist er durch die Städte Griechenlands gezogen. Selbst die Macht, Tote zu erwecken, verspricht er seinen Schülern [3]. Und wie er höhere Erkenntnis in sich trägt [4], so weiß er auch die Schicksale der Seele zu verkünden. Es gibt einen alten Spruch der Ananke: wer seine Hände mit Mordblut befleckt oder einen Meineid schwört, der muß dreimal zehntausend Jahre fern von den Seligen herumschweifen und ruhelos die verschiedensten Gestalten annehmen; zu ihnen gehört er selbst, ein von Gott Gebannter und Irrender [5]. Er kennt die früheren Verkörperungen seiner Seele, durch die Gestalten eines Knaben, Mädchens, Strauches, Vogels und Fisches ist sie schon hindurchgegangen [6]. Einem höheren Dasein entstammt die Seele [7], doch schreckliche Schicksale an grausigen Orten harren ihrer [8]. Am besten ist es für sie, wenn sie zum Löwen unter den Tieren, zum Lorbeer unter den Bäumen wird [9]. Die höchste Stufe bilden die Seher, Hymnensänger, Ärzte und Vorsteher, dann wachsen die Seelen zu den Göttern empor und werden der Götter Tischgenossen [10]. Um sich diesem niederen Dasein zu entringen, dienen ganz die gleichen, uns schon bekannten Vorschriften, zumal asketischer Art. Kein Blut darf der Mensch vergießen, auch kein Opferblut, und keine Tiere zum Essen schlachten [11]. Sind doch in den Tieren die Seelen der eigenen Angehörigen [12]. Der Lorbeerblätter und Bohnen muß man sich enthalten [13]. Von der Sünde sich ernüchtern, heißt ein charakteristischer Ausdruck [14].

---

[1] Vgl. Rohde, Psyche II³, S. 171 ff. Zeller I 2⁵, S. 806 ff. Gomperz I², S. 183 ff. Er preist selbst den Pythagoras, frg. 129 Diels.

[2] frg. 112 Diels. [3] frg. 111, 8.

[4] frg. 2, 9. 4. 23, 11.

[5] frg. 115. [6] frg. 117. [7] 119.

[8] frg. 118. 120. 121.

[9] frg. 127. [10] frg. 146. 147.

[11] frg. 115, 3. 128, 8 f. 136. 137. 139.

[12] 137. [13] 140. 141. [14] 144.

Empedokles, der einer dorischen Kolonie entstammt, aber auf seinen Wanderzügen sicherlich weit in der Welt herumgekommen ist, verbindet ähnlich wie Pythagoras mit dieser Mystik eine Wissenschaft nach Art der ionischen Philosophie. Nur hat er sich der Kosmologie zugewandt. Auch er kommt daher zu einem doppelten Seelenbegriff, der wissenschaftliche, der die Seele als Lebensfunktion faßt, steht unabhängig neben dem mystischen[1]. Jenem schreibt er das Denken und alle anderen psychischen Funktionen zu, während die mystische Seele nur um ihrer Schicksale nach dem Tode willen eine Rolle spielt. Und doch scheint Empedokles eine gewisse Beziehung zwischen seiner mystischen Seelenlehre und seiner Kosmologie herzustellen versucht zu haben. Die Welt besteht ihm aus vier Elementen, die in Liebe und Haß sich wechselnd mischen und auseinandertreten. Den Zustand der Liebe schildert er geradezu als das goldene Zeitalter, wo es noch keinen Streit gab[2]. Das Menschengeschlecht ist elend, weil aus Streit und Seufzern geboren[3]. In diesem Streite sieht er die Schuld der Seele, die sie von ihrem höheren Dasein entfernt, und durch die sie zu ihrer langen Wanderung verdammt ist. Mord ist die Hauptschuld und Meineid im Gefolge des Streites[4]. Er selbst ist ein Gebannter, da er dem rasenden Streite vertraute[5]. Im Zeitalter der Liebe gibt es keine blutigen Opfer[6]. Die Kosmologie des Empedokles ist völlig aus ionischem Geiste geboren. Wie er in Haß und Streit die Elemente auseinandertreten und so die Welt sich bilden läßt, das konnte ihn nur das ionische Leben lehren. Aus dem Hasse der Welt wünscht er sich heraus zu einem Zustande der Liebe, da alle Dinge sich wieder vereinigen. Dies ionische Weltbild ist hier erstmals auf dem Boden der Philosophie mit den mystischen Gedankenkreisen verbunden. Die Schuld der Seele, bisher nur noch in Verfehlungen gegen einen am Äußeren haftenden Aberglauben gesehen, wird hier mit dem unendlich reicher entwickelten Bewußtsein einer höheren Kultur erfüllt. Die Leidenschaften des ionischen Lebens, die es in Haß und Streit nicht zur Ruhe kommen ließen, sind die Quelle der Verfehlungen, die

---

[1]) Gomperz I², S. 200 f.
[2]) frg. 128. 130. [3]) frg. 124.
[4]) frg. 115, 4 f. (νείκεϊ freilich ergänzt).
[5]) 115, 14. [6]) 128, 8.

Schuld der Seele, die sie in immer neue Qualen treibt. Was der Ionier ersehnen mochte, ein Leben der Liebe und des Friedens, erscheint hier als die am Ende winkende Erlösung von dem Fluche der Wiedergeburten. Diese Vermählung ionischen Wesens mit der religiösen Bewegung, dem tiefsten Ausdrucke des agrarischen Lebens, sollte sich reicher und zukunftskräftiger auf dem Boden Athens vollziehen.

Fünftes Kapitel.

Das Zeitalter der Perserkriege.

1. Der Kampf gegen die Barbaren.

Der Sturm, der Ionien vernichtete, entlud sich auch über dem europäischen Griechenland. Doch hier fegte er die Luft rein von störenden Organismen und stärkte alle zukunftskräftigen Elemente. Bis in alle Tiefen hat er die Nation durchzittert und damit eine fast völlige Umgestaltung gezeitigt. Die führenden geistigen Mächte des sechsten Jahrhunderts werden zur Seite gedrückt, um anderen Kreisen und Bevölkerungsschichten Platz zu machen. In Athen können wir es genau verfolgen, wie der Tyrann Hippias sowohl als die Alkmeoniden ihre Privatinteressen über die nationale Frage stellten, mit den Persern Beziehungen anknüpften und so der neuen Entwicklung verloren gingen. Und nicht nur in Athen versagte die Aristokratie als Standesgenossenschaft. Ängstlich sind die Adligen überall besorgt, ihre kleinen Interessen in Sicherheit zu bringen, die aristokratisch regierten Staaten scheiden damit zumeist für die nationale Sache aus. Es ist bezeichnend, eine wie geringe Rolle der Kriegsruhm in den Siegesliedern des Pindar spielt; im Kampfe fürs Vaterland scheinen diese jungen Sportsmänner nicht dabei gewesen zu sein [1]). Und noch eine andere Geistesmacht des sechsten Jahrhunderts versagte vollkommen: Delphi. Ganz den agrarischen Verhältnissen entstammend, trauten seine Priester einer maritimen Entwicklung nicht, und zu Lande mochte der Kampf gegen die Persermacht in der Tat aussichtslos

[1]) Der Perserkriege selbst geschieht in einigen gedrückten Versen Erwähnung Isth. 8, 6 ff. Vgl. Theognis 757 ff., 773 ff., Verse, die das gestörte Vergnügen beklagen.

erscheinen [1]). So warnen sie immer wieder vor dem Kriege; ans Ende der Erde zu fliehen, rät ein Orakel den Athenern: es war gerade vor der Schlacht bei Salamis [2]). Trotzdem haben die Griechen noch im fünften Jahrhundert adlige Lebenshaltung als das höchste angesehen, und auch dem Orakel hat diese schwächliche Haltung auf die Dauer nicht geschadet. Durch manche Sage wußten es die Griechen zu rehabilitieren [3]).

Sparta und die attische Demokratie haben in erster Reihe die nationale Gefahr abgewehrt und sich damit selbst in den Vordergrund des griechischen Lebens gestellt. Neben ihnen kann im Westen der Tyrann von Syrakus genannt werden. In Sparta war das alte kriegerische Ideal ja niemals erstorben. Der Spartanerkönig Leonidas und seine Leute bewiesen bei Thermopylae, daß das Ehrgefühl des Soldaten noch in unverminderter Stärke in ihren Herzen brannte. Und bei Plataeae bewährte sich unter der Führung des Königs Pausanias die spartanische Disziplin aufs glänzendste. Und doch verblaßte ihr Ruhm beinahe neben den Taten der Athener. Nur schwer gelang es Miltiades, den mißtrauischen Sinn seiner Mitbürger zu überwinden und sie bei Marathon zum Kampfe zu bewegen. Als es aber entschieden war und die Heere sich kampfbereit gegenüberstanden, da brach mit elementarer Wucht ihre Leidenschaft hervor und in einem gewaltigen Anprall jagten sie das persische Heer auf die Schiffe zurück. Hatte hier das attische Bürgerheer seine Kraft gezeigt, so kündigte die Schlacht bei Salamis die Zukunft der attischen Seemacht an. War doch die attische Flotte die weitaus größte und der Athener Themistokles die Seele des Unternehmens. Nach dieser Schlacht durfte Athen die Bahn zu einer großen maritimen Entwicklung vor sich sehen.

Nur natürlich, daß diese mächtigen Ereignisse auch das ethische Empfinden reich befruchteten [4]). Doch gerade jene Momente, die

[1]) Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. III, S. 369 f.

[2]) Herodot VII 140 ff.

[3]) Herodot VIII 37—39.

[4]) Über die Auffassung der Perserkriege durch die Zeitgenossen sind wir gut unterrichtet: 1. durch die Perser des Aeschylus, aufgeführt i. J. 472; 2. einzelne Epigramme des Simonides und 3. Sagen und Anekdoten bei Herodot, die ihrem Grundstock nach jedenfalls auf die Zeit der Ereignisse selber zurückgehen. (Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. III, S. 241.)

nach unserer Auffassung hätten im Vordergrunde stehen müssen, Patriotismus und Nationalgefühl, treten eher zurück oder sind nur Ausdruck tiefer liegender Strömungen. Auch der Gedanke der Freiheit zeigt gegenüber der Tyrannenzeit keine wesentlich neuen Züge [1]). Daß die kriegerischen Ideale, Tapferkeit und Ruhm, wieder einen erhöhten Klang erhalten, ist selbstverständlich [2]). Der Zusammenschluß aller Griechen zu einer Nation aber ist auch jetzt nicht gelungen; nur gefühlt haben sie sich seit dieser Berührung mit den Barbaren weit mehr denn früher als eine Einheit. Der Gegensatz griechischen und barbarischen Wesens findet in manchen Erzählungen jener Zeit seinen Ausdruck [3]). Er hat ohne Zweifel damals jene scharfe Prägung erhalten, die ihm durch die folgenden Zeiten erhalten blieb; aber praktische Bedeutung hat er nur vorübergehend besessen.

Vor allem hat der Krieg eine gewaltige, religiöse Wirkung ausgeübt. Nahe glaubten sich diese Völker von göttlichen Geistern umgeben; nur natürlich, daß diese mächtigen Ereignisse, die plötzlich in ihre Welt hereinbrachen, solche Gefühle auf tiefste erregten. Die eigenartigen religiösen Formen freilich, wie sie in der Sekte der Orphiker ausgebildet waren, fanden hier keine Nahrung, und es ist nicht unmöglich, daß diese Stürme vor allem jene Entwicklungen fürs erste noch zurückdrängten. Aber das Gefühl für die Götter des Heimatlandes, die Heroen und Geister der Toten, die rings im Lande geheimnisvoll walten, wurde zu höherem Leben geweckt. Mehr denn je ist jedes Handeln jetzt religiös bestimmt. Zu dem Orakel in Delphi drängen sich die Völker, daß der Gott ihnen den Weg zum Heile zeige, und mühen sich, in die ängstlichen Sprüche der Priester einen Sinn zu deuten, der ihrem mutigen Geiste genügt [4]). Weissagungen alter Seher spielen eine große Rolle [5]). Vor jeder Schlacht wird geopfert [6]), die Götter, deren Sitze in der Nähe sind, werden zum Beistand herangerufen [7]). Die Heroen von der Insel Aegina werden vor der Schlacht bei

---

[1]) vgl. schon Solon frg. 7, 9.

[2]) Sie beherrschen das Pathos der Perserkriege in den Epigrammen des Simonides.

[3]) Herodot IX 79, 82. Aeschylus, Perser 181 ff.

[4]) Herodot VII 140—3.

[5]) ebd. VIII 53, 77, 96, IX 42 f.

[6]) ebd. VI 112, IX 61 f. [7]) ebd. VIII 64, IX 61.

Salamis mit einem eigenen Schiffe herbeigeholt[1]). Gilt doch die Gefahr den Göttern nicht weniger wie den Menschen. Schweißtriefend und zitternd vor Angst sah das Orakel die Götter[2]), Pallas Athene vermochte den Vater nicht zu erbitten[3]). Aufs tiefste werden auch sie von den Persern gereizt: viele Heiligtümer wurden von den Barbaren geschändet[4]). So halten sie fest zu ihren Gläubigen; mit ihren Athenern kehrt Pallas der Stadt den Rücken[5]). Und wie den Athenern der Krieg vor allem ein Kampf für die Sitze der heimischen Götter und die Gräber der Ahnen ist[6]), so wußten sie manch wundersame Mär von dem Beistande der Götter und ihrer strafenden Rache zu berichten[7]). Dem Aeschylus ist es gewiß, daß die Götter die Stadt der Pallas gerettet haben[8]); Götter und Heroen haben die Macht der Perser vernichtet[9]). Und dankbar haben die Griechen sich ihren Göttern erwiesen; das Beste der Beute wird nach jeder Schlacht ihnen ausgesondert[10]). Ihre zerstörten Tempel wieder aufzubauen, war nach dem Kriege die erste Sorge. Gemeinsame Not und gemeinsames Glück hat so den Griechen inniger seinen Göttern verbunden; mehr denn je fühlt er sich abhängig von ihrem Wirken, dessen traute Art er im Gegensatz zu dem fremden, feindlichen Wesen erst recht zu verstehen meint. Patriotismus und Nationalgefühl zeigen wesentlich diese religiösen Formen; die gemeinschaftlichen Götter wecken das Gefühl der Zusammengehörigkeit bei den verschiedenen Stammen[11]).

Wie schon die alte Kampfzeit der mykenischen Epoche und mehr noch die wilden Fehden des siebenten Jahrhunderts in Ionien die Menschen auf sich selbst gestellt und über die Massen emporgetrieben hatten, so üben die Perserkriege auf dem griechischen Festlande diese Wirkung aus. In der älteren attischen Geschichte besitzen nur einzelne Namen einen deutlicheren Klang und lassen die ungegliederte Unpersönlichkeit ihrer Umgebung nur desto mehr bemerken. Erst in der pisistratischen

[1]) ebd. VIII 64. [2]) ebd. VII 140. [3]) ebd. VII 141.
[4]) ebd. VIII 109, 129, 143. IX 65. Aeschylus, Perser 800 ff.
[5]) Herodot VIII 41. [6]) Aeschylus, Perser 402 f.
[7]) Herodot VII 192. VIII 12 f. 37—39, 65, 84, 94.
[8]) Aeschylus, Perser 343 ff.
[9]) Herodot VIII 109, 143.
[10]) Herodot VIII 121. IX 81.
[11]) Herodot VIII 144. IX 90. Daneben die genealogische Auffassung VIII 22.

Zeit beginnen die Menschen sich deutlicher in ihrer Besonderheit zu fühlen. Bildhauer, Maler und Töpfer verewigen ihre Namen. Die politischen Wirren bei und nach dem Sturze der Tyrannen lassen gleichfalls persönlichere Motive und Handlungen erkennen. Doch erst das stärkere Wogen der kriegerischen Zeit hat hier wie in Ionien diese Keime zu voller Entfaltung gebracht. Eine glänzende Reihe attischer Männer treten plötzlich nebeneinander hervor und prägen ihr Wesen in scharf umrissenen Zügen der Geschichte auf. Auch die Spartanerkönige nehmen an dieser Entwicklung teil. Die Sucht der Griechen, sich hervorzutun, der Klatsch der Leute untereinander wird durch die gewaltigen Ereignisse auf eine höhere Stufe emporgehoben. Genau verzeichnet Herodot die Namen derer, die sich hervorgetan haben [1]; Worte und Handlungen eines jeden erhielten eine stärkere Bedeutung und gruben sich tiefer dem Gedächtnis ein [2]. Epigramme verewigten das Andenken der Taten Verstorbener [3].

Die Bereicherung des Bewußtseins, wie sie wachsend bis zu den Perserkriegen und stärker noch durch die Fülle der neuen Erfahrungen im Kriege selbst sich entwickelt hatte, verbunden mit dem erregteren, den Menschen aus der gewohnten Enge des Daseins gewaltsam emporreißenden Leben der Kampfzeit, haben diese volle Entfaltung der Individualität auch auf dem griechischen Festland gezeitigt. Aber die zähe und ruhigere Art des Vorstellungs- und Gefühlslebens, das dem griechischen Bauern von frühe an eignete, ist auch in der leidenschaftlichen Form dieses neuen Lebens nicht ganz verloren gegangen. Zwei Typen unterscheiden sich deutlich, deren älterer etwa durch Leonidas und Aristides vertreten wird, auch Miltiades kann ihm zugerechnet werden. Aristides' Art ist die des ruhigen attischen Bürgers; die Gerechtigkeit, mit der er den Tribut der Bundesgenossen abgeschätzt hat, war sein höchster Ruhmestitel; Leonidas wird von dem brennenden Ehrgeiz des Berufssoldaten getrieben. So sind sie im ganzen noch getragen von den Ideen ihrer Umgebung, und nur der größere Schwung der Ereignisse, die sie erleben durften, hebt sie zu einem höheren Niveau empor. Miltiades, der reiche Fürst von

[1]) Herodot VI 114. VIII 93. IX 71, 73, 105.
[2]) ebd. VII 226 f. IX 72, 74 f.
[3]) Simonides frg. 74 ff.

der Chersones, mußte sich schon ganz anders von seinen Mitbürgern abheben; mit weitem Blick überschaut er den Gang der Ereignisse. Und doch erscheint auch er, zumal gegenüber den jüngeren Führern, noch wesentlich als der attische Bürgersoldat in der sicheren Festigkeit seines Wesens. Anders ein Themistokles oder Pausanias. Bei ihnen ist sichtlich der Intellekt viel höher und reicher entwickelt. Weit in die Zukunft hat Themistokles mit seinen Plänen gegriffen und mit echt attischer Zähigkeit sie verfolgt [1]). Der Gedanke, Athen zur ersten Seemacht zu erheben, stand von frühe an vor seiner Seele, und nichts hat ihn von diesem Wege abgezogen. Mit kluger List hat er die entscheidende Schlacht bei Salamis erzwungen und alsbald nach dem Siege weitschauend dahin gedrängt, am Hellespont den Persern den Rückzug zu verlegen. Er hat die Politik Athens mit sicherer Hand in die großen Bahnen, die ihr offen standen, zu lenken gesucht. Nicht anders ist Pausanias, der spartanische König, völlig den engen Verhältnissen daheim entwachsen. Er, der ausgezeichnete Offizier, trug die ehrgeizigsten Pläne in seiner Seele. Spartas und damit seiner Macht wollte er ganz Griechenland unterwerfen. Ein unruhiges Abenteurerleben hat er geführt, doch unwandelbar an seinen Zielen festgehalten [2]). So steht die kühle Berechnung bei diesen Männern überall den Leidenschaften voran und läßt sie nicht, wie so oft die Ionier, in deren Wirbel hineinreißen; fester und sicherer sind sie in sich gegründet. Gewiß barg auch hier der hochentwickelte Intellekt seine Gefahren in sich. Wie jetzt die Persönlichkeit über das gewohnte Dasein hinausgerissen war, so mochten ihr die alten Bahnen des Denkens eng und beschränkt erscheinen, über die sie, fuhr ihr Egoismus dabei besser, kaltblütig sich hinwegzusetzen wagte. Ein Dunstkreis von Haß und Verleumdung umgab diese Persönlichkeiten [3]), und nicht jedem von ihnen war jener ruhige Sinn des Aristides verliehen, der in der Stunde der Gefahr den Athenern, die ihn verbannt hatten, nicht grollte [4]). Mancher Grieche befand sich im Heerlager des Xerxes, um mit persischer Hilfe die Heimkehr zu erzwingen, die ihm seine Mitbürger weigerten; und es ist bekannt, wie viele jener Persönlichkeiten, die einst durch ihre machtvolle Klugheit den Sieg an

---

[1]) Vgl. Thukydides I 138. [2]) ebd. I 128 ff.
[3]) Herodot VI 61 ff. VIII 4 f. [4]) ebd. VIII 79.

die Feldzeichen der Griechen geheftet hatten, später ohne Skrupel in persische Dienste getreten sind oder persische Hilfe angerufen haben, um zu einer Heerfahrt gegen die eigene Heimat zu drängen. Selbst Themistokles, dessen kühnen Plänen die Heimat keinen Raum mehr bot, ist schließlich zum Perserkönig geflohen und in dessen Reiche gestorben. Und Pausanias hat schon frühe, um seine ehrgeizigen Absichten durchzusetzen, hochverräterische Verbindungen mit den Persern angeknüpft. So ganz waren sie dem engen Umkreis ihres Vaterlandes entwachsen, daß die dort wirkenden Mächte nicht mehr an sie heranzureichen vermochten.

Die Vertiefung des religiösen Gefühls mit seiner festeren Bindung des Menschen an die Heimat und das Auftreten von Individualitäten, die in trotziger Selbständigkeit wohl auch Heimat und heimischen Göttern den Rücken kehrten, beide Wirkungen dieser Kriege scheinen einander zu widersprechen. Aber diesen Doppelcharakter attischen Wesens fanden wir schon in der älteren Entwicklung immer stärker sich ausprägen. Freier blickte das Denken über die engen Grenzen der Heimat hinaus, und doch hafteten noch weite Kreise der Bevölkerung fest an der alten Eigenart. An beidem hat der Krieg nichts geändert. Er hat nur durch die mächtigere Leidenschaft, die er in den Gemütern aufwühlte, allem Leben eine größere Bedeutsamkeit verliehen. Mehr denn je fühlte sich jetzt der schlichte Mann dem heimischen Boden verwachsen, den er mit seinem Leben gegen das Eindringen eines unheimlich fremden Wesens geschützt hatte. Und doch war auch er emporgetaucht in das frischere Weben einer lebendigeren Welt; und die Führer der Bewegung konnten von den Fluten leicht über alle Grenzen heimischer Art hinausgetragen werden. In der stärkeren Resonanz, die der Krieg allen Tönen des Lebens lieh, mußten jene kontrastierenden Entwicklungsreihen einen aufs äußerste geschärften Klang erhalten.

2. Alte und neue Wege.

Die Gegenkräfte, die die Entwicklung Athens bestimmten, rangen fortan gegeneinander. Für den Beginn des Krieges gab noch der lokale Gegensatz der neu geschaffenen Demokratie gegen die gestürzte Tyrannis, die auf die Hilfe der Perser hoffte, den Ausschlag.

Aber bald verschwinden die alten Parteien, neue Männer treten an ihre Stelle, und unter ihnen vor allem einer, der die Forderungen der Zukunft weit vorausschauend erkannt hat: Themistokles. Auf seinem Geschlecht, das noch keine Rolle im Staate gespielt hatte, lastet keine Tradition, seine Mutter war gar eine Fremde. Mit zäher Energie hat er durch alle Schwankungen des Glücks hindurch das eine Ziel im Auge behalten, das ihm allein die Frage der Zukunft zu lösen schien, Athen zu einer großen Seemacht zu erheben. Doch neben ihn tritt der aus der Chersones heimgekehrte Miltiades, wohl auch den engen Verhältnissen daheim entwachsen; und doch einer alten, seit Generationen mächtigen Adelsfamilie entstammend, in dem älteren attischen Kolonialwesen groß geworden, traut er mehr dem attischen Hoplitenheere, in dem die Grundbesitzer den festen Kern ausmachen. Der Flotte, zu deren Bemannung die Tagelöhner und kleinen Leute der städtischen Bevölkerung herangezogen werden müssen, steht er mißtrauisch und ablehnend gegenüber [1]). Die Schlacht bei Marathon schien ihm recht zu geben. Doch ein mißglückter Zug gegen Paros brachte ihn um seinen Einfluß; bald darauf ist er gestorben. Damit hatte die Partei eine ihrer festesten Stützen verloren; Aristides, der jetzt im Vordergrunde stand, konnte niemals die gleiche Bedeutung gewinnen. So konnte Themistokles eine wichtige Umgestaltung der Verfassung durchsetzen, die die Stellung der Archonten zu geringerem Einfluß herabdrückte und alle wesentliche politische Macht der Volksversammlung vorbehielt [2]). Damit erhielt fortan der Mann, der durch die Macht seiner persönlichen Beredsamkeit die Menge zu seinen Zielen mit fortreißen konnte, in Wahrheit die Leitung des Staates. Nichts kann für den kräftig hervordrängenden Individualismus der Zeit bezeichnender sein. Jetzt wurde Aristides durchs Scherbengericht verbannt und der Ausbau einer Flotte beschlossen. Allerdings mußten Tagelöhner und Metöken, ja selbst Sklaven herangezogen werden, um die Ruderbänke zu füllen. Die Proletarisierung der attischen Gesellschaft machte damit einen starken Fortschritt. Zur See ist die Entscheidung der folgenden Jahre gefallen; Themistokles zögerte nicht, das attische Land und die Burg mit ihren

---

[1]) Plutarch, Themistokles 4.
[2]) Vgl. Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. III, S. 340 ff.

Tempeln dem Feinde preiszugeben, um ihn zur See um so entscheidender zu schlagen. Durch die Schlacht bei Salamis entschied es sich, daß die Zukunft Athens nur eine maritime sein konnte. Jeder Widerspruch schien gegenüber diesen Erfolgen verstummen zu müssen. Selbst Aristides hat gelegentlich als Feldherr den Seekrieg weitergeführt, und Kimon, der Sohn des Miltiades, der kommende Mann der Partei, nahm die maritime Stellung Athens bereits als etwas Gegebenes hin. Als Admiral der Flotte hat er sich in den folgenden Kämpfen gegen die Perser hervorgetan. Athens Seemacht allein konnte die befreiten ionischen Städte vor der Rache der Perser schützen, unter seiner Flagge mußten sich jetzt die stolzen Handelsstädte sammeln. Die Inseln des ägäischen Meeres wie die Küstenländer Kleinasiens und Thrakiens wurden nacheinander in den attischen Bund aufgenommen. Und da die Ionier, bequem wie sie waren, ihre Flotte vernachlässigten und sich lieber durch eine Geldzahlung von ihrer Verpflichtung loskauften, so wurden sie immer völliger zu Untertanen Athens. Am Ende dieser Epoche, um das Jahr 460, steht Athen an der Spitze eines starken Seereichs.

Diese mächtige Entwicklung konnte nicht ohne tiefgreifende Umgestaltungen und Kämpfe im Innern sich vollziehen. Je mehr Athen eine Seestadt wurde, um so bedeutender mußten die Leistungen der unteren Bevölkerungsschichten werden. Industrie und Handel zogen immer mehr Bewohner nach der Stadt. Durch fremden Zuzug verstärkt, blühte die neu aus dem Perserschutte sich erhebende Stadt rasch auf. Die kommerziellen und industriellen Kreise gaben entschiedener den Ton an, die Landbewohner sahen sich in den Hintergrund gedrängt. Noch stand Themistokles an der Spitze der vorwärtsdrängenden Partei; Kimon übernimmt die Führung der Konservativen. Wohl haben sich diese mit Athens maritimer Stellung ausgesöhnt, doch wollen sie sie ohne zu tiefes Eingreifen in die agrarischen Verhältnisse der Heimat weiter entwickelt sehen. Proletariat und Parvenüs der Stadt sollen nicht den maßgebenden Einfluß erhalten. Diese Partei sucht Anschluß an Sparta, das sich allmählich zu jenem reaktionären Staatswesen entwickelt hat, als das es fortan als Bollwerk jedes konservativen Rückschritts erschien. Die Konservativen sind jetzt die Träger der kriegerischen Idee; Rache wollen sie an den Persern nehmen für die geschändeten Heiligtümer und die

gefallenen Blutsverwandten. Die Rollen scheinen vertauscht; Themistokles will von weiteren Kriegen nichts wissen. Er erkannte schon, daß in der Zukunft des jungen Seereiches der Gegensatz zu Sparta eine viel größere Rolle spielen sollte. Darum ist er das treibende Moment in allen gegen Sparta gerichteten Unternehmungen; selbst mit den Persern deshalb Beziehungen anzuknüpfen, hat er sich nicht gescheut. Seine kühnen Pläne haben ihn schließlich gestürzt, im Jahre 470 wurde er verbannt. Als Herrscher von Magnesia ist er unter persischer Oberhoheit gestorben.

Kimon, jetzt der mächtigste Mann in Athen, nimmt alsbald den Kampf mit den Persern wieder auf. Aber dadurch bei der Flotte und fern der Stadt festgehalten, konnte er um so weniger den natürlichen Lauf der Dinge hemmen. Die in Industrie und Handel emporgekommen Bevölkerungskreise verlangten immer energischer Macht und Einfluß. Als Hüter des Alten und Förderer jeder konservativen Strömung stand der Areopag in ungeschwächtem Ansehen. Von ihm, der über der Erhaltung der Gesetze wachte, konnte jeder Radikalismus, der in der Volksversammlung groß werden mochte, darniedergehalten werden. Seine Stellung wurde daher das eigentliche Kampfobjekt der Parteien. Gegen ihn richten die neuen Führer der demokratischen Partei, Ephialtes und Perikles, ihren Angriff. Sie hatten Erfolg: der Areopag wird seiner politischen Rechte entkleidet und hat fortan nur als oberstes Blutsgericht noch Bedeutung. Ephialtes hat diesen kühnen Eingriff in das altgeheiligte Recht mit dem Leben bezahlt, doch sein Werk hatte Bestand. Kimon wurde verbannt, und Perikles übernimmt für die nächsten Jahrzehnte die Führung.

Die eigentümlichen Gegensätze des politischen Lebens dieser Zeit sind nur Wirkungen tiefer liegender Umgestaltungen, die das gesamte Geistesleben des damaligen Athen beherrschen. Die gewaltige Kraftentfaltung des Krieges kam mit seinem vorläufigen Ende, durch das die unmittelbare Gefahr abgewehrt war, nicht zur Ruhe. Wie so oft nach den Stürmen solcher Kämpfe konnte die neu emporgeloderte Energie nicht zu dem ruhigen Dasein der vorangegangenen Zeit zurückkehren; die aufgeweckten Kräfte suchten nach andern Gebieten, auf denen sie sich auswirken konnten. So begann jener mächtige wirtschaftliche Aufschwung Athens, der es in die erste Reihe der Handelsstädte

emporhob [1]). Die Bauern strömen vom Lande herein, Fremde siedeln sich als Metöken an und kommen leicht zu bedeutendem Reichtum, die Zahl der Sklaven, die in den Industrieunternehmungen gebraucht werden, wächst enorm. Damit wird die Stadt, die sich aus dem Schutte der Perserkriege erhebt, wirklich zu einer neuen. Die Handelsleute und Industriellen bilden den wichtigsten Bestandteil der städtischen Bevölkerung; der Bauer, den die Entfernung seines Gutes und Armut dauernd der Stadt fernhält, muß in seiner geistigen Entwicklung dahinten bleiben. Der Abstand zwischen ihm und dem Städter erweitert sich rasch. Dieser Gegensatz, nicht mehr der des eingesessenen Landmannes und Krämers, wie noch im sechsten Jahrhundert, bestimmt jetzt die Signatur der Zeit. Alles geistige Leben konzentrierte sich immer entschiedener in der Stadt. Wer nur irgend konnte, verbrachte hier seine Tage, um regelmäßig an Volksversammlung und Gericht teilzunehmen und jenes reichere Leben auf sich wirken zu lassen, das Athen den ionischen Städten jetzt immer ähnlicher werden ließ. Die städtischen Feste, die auch dem Ärmsten zugänglich waren, hatten bald allein noch größere Bedeutung. Die Entschädigung für seine Teilnahme an Volksversammlung und Geschworenengerichten ermöglichte jedem Bürger ein sorgenfreies und relativ arbeitsloses Leben.

Stattlich war schon das äußere Aussehen dieser neuen Stadt. Erlebte doch die attische Kunst in dieser kimonischen Zeit eine Art Vorblüte. Den Tempel auf der Burg unternahm man alsbald nach dem Kriege wiederherzustellen. Manch ansehnliches öffentliches Gebäude erhob sich in der Stadt [2]). Alle Künste finden einen fruchtbaren Boden. Der größte Maler der Zeit, Polygnot aus Thasos, wirkt hier und schildert in seinen Gemälden den Athenern die ganze reiche Welt der Sagen. Eine lebendigere Auffassung der dargestellten Ereignisse und ein tieferes Ergreifen der seelischen Vorgänge stellt seine Malerei deutlich neben die gleichzeitige Tragödie [3]). Die attische Plastik findet in Kalamis und Myron zwei erste bedeutende Vertreter. Der ernste Zug, der um die Wende des Jahrhunderts die heitere Plastik der Pisistratidenzeit abgelöst hatte, dauert noch fort. Männlich ist die

[1]) Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. III, S. 545 ff.

[2]) Vgl. die anschauliche Schilderung bei Aeschylus, Schutzflehende 921 ff.

[3]) Vgl. H. Brunn, Geschichte der griechischen Künstler II², S. 13 ff.

Kunst dieser Zeit, die Frauenstatue tritt mehr zurück. Dabei aber zeigte offenbar Kalamis mehr die Anmut und Feinheit des Stils, wie sie das elegantere städtische Leben forderte, ohne doch die alte Ruhe aufzugeben [1]). Neben ihm steht Myron als der kühne Neuerer, der seine Gestalten in gewagten momentanen Stellungen bildet und augenblickliche Seelenzustände festzuhalten weiß [2]). Die attische Vasenmalerei erreicht in dieser Epoche geradezu ihre höchste Vollendung. Individueller werden die Motive ergriffen und freier nach eigener Empfindung gestaltet. Der Gefühlsgehalt des Dargestellten wird in den Gebärden und Mienen der Umstehenden zum Ausdruck gebracht. Die ionische Sage drängt immer entschiedener die alten Herakles- und Theseusmotive zurück. Die realistischen Szenen aus dem städtischen Leben der Gegenwart sind besonders beliebt [3]).

Das Gymnasium mit seinen Übungen und Wettspielen der Knaben und Jünglinge steht im Mittelpunkte des Interesses. Dieser Sport, der mit dem adligen Lebensideal allen Athenern gemein geworden ist, erfüllt ganz ihr Leben. Sonst stehen die Leute wohl in den Hallen herum und schwatzen mit Bekannten oder vertreiben sich mit einem Brettspiel die Zeit. Von dem Geschwätz in der Stadt weiß Aeschylus manches zu erzählen. Gern wird über die Beamten räsonniert [4]), und Fremde müssen sich hüten, in den Mund der Leute zu kommen [5]). Des Abends versammelt man sich beim Trunke, wo es ausgelassen genug hergeht; Flötenspielerinnen oder Hetären gehören meist dazu. Auch die bürgerliche Frau muß so ganz nicht mehr auf das Haus beschränkt gewesen sein. Manche Mahnung des Aeschylus zu sittsamem Auftreten, manche Klagen über das freche Treiben der Weiber sind ohne eine Resonanz im attischen Leben undenkbar [6]). Die Knabenliebe scheint leidenschaftlichere und üppigere Formen angenommen zu haben. So zeigt sich überall eine stärkere Erregung des Innenlebens, die sich unbedingt nach außen kundtun muß; und darüber

[1]) Brunn, a. a. O. I², S. 93 f.

[2]) Springer-Michaelis, Handbuch der Kunstgeschichte I⁸, S. 200 ff.

[3]) Sie werden ergänzt durch manche Bilder städtischen Treibens in den Tragödien des Aeschylus, die sichtlich dem Leben Athens abgelauscht sind.

[4]) Schutzflehende 468. [5]) ebd. 940, 961 f.

[6]) Schutzflehende 963 ff. Sieben 170 ff. 212. Choephoren 579 ff. Vgl. frg. 243 Nauck.

hinaus schon eine wilde Ausgelassenheit, die nur bei Trunk und Ausschweifungen Genüge findet. Es ist das typische Bild eines ersten, entschiedenen Aufschwungs städtischen Lebens.

3. Die tragische Weltanschauung.

Aus den Stürmen und Kämpfen der griechischen Frühzeit hat sich die homerische Poesie erhoben und auf lange hinaus der Kunst und Kultur Joniens die Richtung gewiesen. Die Stürme der Perserkriege haben die attische Kultur und die Dichtform, der sie ihre Sprache geliehen hat, die Tragödie, zur vollen Blüte entfaltet. Neben diesen Taten des griechischen Geistes erscheint alles andere nur wie Vorbereitung und Nachwirkung; Homer und Aeschylus sind die Namen, mit denen wir die entscheidenden Wendepunkte griechischen Geisteslebens der älteren Zeit bezeichnen. In jenen frühen Kämpfen aber wirkte sich die Leidenschaft eines noch jungen Volkes aus. Unbelastet von Traditionen, frei und ungebunden bricht es nach Griechenland ein. Einfach wie sein Denken und Fühlen ist die Kultur, die es sich erschaffen hat. Die Perserkriege dagegen trafen ein Volk, das sich in einem höchst verwickelten Stadium der Kulturentwicklung befand. Dem engeren Dasein eines Ackerbaulebens sich eben entschiedener entraffend, stark beeinflußt von der weit vorgeschrittenen Kultur eines verwandten Stammes, aufs tiefste erregt von religiösmystischen Gedankenrichtungen, so fanden wir Athen im Zeitalter der Pisistratiden. Und jene zwiespältigen Momente, die schon damals seine Geistesart bestimmten, wurden durch die tiefe Erregung des Krieges zu größerer Bestimmtheit ausgeprägt. Ja erst während der gewaltigen wirtschaftlichen und politischen Entwicklung Athens, die unmittelbar nach dem Kriege einsetzte und die Stadt auf völlig unbetretene Bahnen hinausriß, hat der Dichter dieser Zeit, Aeschylus, die Sprache gefunden, um dem Wesen attischer Kultur einen vollkommenen Ausdruck zu leihen. So trägt die Tragödie und die Weltanschauung, die sie beherrscht, wie sie einer reichen und komplizierten Kultur entstammt, mannigfaltigere und schwerer zu enträtselnde Züge als die in ihrer Grundstruktur so einfache homerische Poesie [1].

---

[1]) Nur die allgemeinsten Grundlinien der tragischen Weltanschauung sollen im

Aus dem Dithyrambus, dem Chorlied und Tanz am Feste des Dionysus, ist die Tragödie entstanden [1]). An mehreren Stellen Griechenlands, besonders auch im Peloponnes, haben die mimischen Elemente, die diese Saattänze von frühe an enthielten, zu Ansätzen einer höheren dramatischen Entwicklung geführt. Doch nur in Attika, den Berichten nach von dem attischen Dorfe Ikaria ausgehend, haben sich diese Keime voll entfaltet. Schon die ersten Tänze waren mimisch, den Gott und sein Gefolge ahmten die Teilnehmer nach, um durch ihre Tätigkeit die gleiche von seiten des Gottes zauberhaft zu erzwingen. Unter ihnen nahm der Vorsänger bald eine besondere Stellung ein. Nicht selten wird es der Priester gewesen sein, der von den Geschicken des Gottes berichtete, sie wohl selber auch darstellte. Aus der Wechselwirkung des Chors mit diesem einen Darsteller konnte sich allmählich eine dramatischere Gestaltung des Stoffes entwickeln [2]). Für die Ausgestaltung der Tragödie aber war das Einströmen der ionischen Sage entscheidend. Dieser Prozeß, wie er nur eine Teilerscheinung der großen Kulturentwicklung des griechischen Bauerntums zum Joniertum ist, die wir oben verfolgten, ist nicht auf Attika und nicht auf die dionysischen Dithyramben beschränkt geblieben. Auch bei Pindar finden wir häufig Sagen berichtet, in den neuerdings gefundenen Chorliedern des Bakchylides nehmen sie zum Teil einen noch viel breiteren Raum ein. Und die Darstellung der Geschicke des Dionysus war schon um 600 in Sikyon durch die Schilderung der Leiden des Adrast verdrängt worden [3]). Aber nur in Athen ist diese Entwicklung mit voller Enschiedenheit verfolgt und damit die Tragödie ausgebildet. Wie sich diese Vereinigung des dionysischen Festgesanges mit den ionischen oder doch in ionisch-epischer Weise überlieferten Sagen vollzogen hat, ist uns nach den Einzelheiten nicht

---

Folgenden gegeben werden. Das Einzelne bleibt der Besprechung der Tragödien selbst vorbehalten.

[1]) Über die Entstehung der Tragödie und das rein Literarische vgl. die Literaturgeschichten und v. Wilamowitz, Einleitung in die griechische Tragödie (Abdruck aus der 1. Aufl. der Ausgabe von Euripides, Herakles) 1907, S. 43 ff. In den Einzelheiten ist vieles strittig, das Allgemeine aber (zurückgehend auf die Bemerkungen in Aristoteles, Poetik cap. 4) gesichert und für unsere Zwecke genügend.

[2]) Von den Vorsängern des Dithyrambus ist die Tragödie ausgegangen, sagt Aristoteles a. a. O.

[3]) Herodot V 67.

mehr genau bekannt. Von dem ältesten attischen Tragiker, Thespis, der unter Pisistratus das Drama nach Athen verpflanzte, sind uns wohl einige Tragödientitel überliefert, die aber kaum eine Gewähr der Echtheit haben. So sind erst Phrynichus und Aeschylus in den Tagen der Perserkriege für uns greifbare Dichterpersönlichkeiten, und bei ihnen ist jene Vereinigung schon vollzogen. Die reicheren Stoffe, an deren Darstellung man sich nun heranwagte, machten eine Vermehrung der Schauspieler nötig. Aeschylus hat jenem ersten, einzigen Darsteller einen zweiten, Sophokles einen dritten hinzugefügt [1]). Doch hat schon Aeschylus selber von dieser Neuerung in seinen spätesten Stücken Gebrauch gemacht.

Die Sage bildet das Thema des Tragikers, und in erster Linie die Erzählungen des ionischen Epos, in denen sich, freilich im bunten Gewande einer spielenden Phantasie, die Geschichten der griechischen Frühzeit bewahrt haben. Wohl stehen daneben von frühe an Tragödien aus jenen Sagenkomplexen, die dem Bauern des griechischen Festlandes besonders wert waren, von Herakles oder Theseus; und auch der dionysische Mythenkranz hat weiterhin mancher Tragödie den Stoff geliefert. Aber auch diese Sagen waren seit längerer Zeit in epischer Form besungen, und ihre Eigenart hatte sich schon bedeutend im Sinne ionischer Sagenerzählung wandeln müssen. Mögen diese Kulturheroen daher auch weiterhin in etwas fremd in der Gesellschaft ionischer Helden dastehen, im Ganzen ist ihre Auffassung doch dem Charakter und den Idealen jener griechischen Frühzeit angeglichen, von der die ionischen Sänger erzählten. Vorübergehend haben es die Tragiker im Zeitalter der Perserkriege gewagt, ihren Stoff der Zeitgeschichte zu entnehmen. Aeschylus Perser lesen noch wir, Phrynichus Phönizierinnen behandelten denselben Gegenstand, seine Einnahme Milets die Eroberung dieser blühendsten ionischen Handelsstadt. Das ist bald wieder aufgegeben worden, doch verrät sich in diesem vorübergehenden Versuche ein feines Gefühl für die Werte der Geschichte. Nur diese Kämpfe gegen die Barbaren konnten in der Tat an Wucht des Geschehens und mächtigem Pathos mit den Stürmen der mykenischen Zeit verglichen werden.

---

[1]) Aristoteles, Poetik cap. 4, p. 1449a 15 ff.

Die Erzählungen ionischer Sagen wurzelten letzthin in der mykenischen Epoche, in der Zeit, da das jugendliche Volk der Griechen nach Hellas vordrang und zum ersten Male seine ungebändigten Kräfte am Lichte entfaltete. Wie viel auch dichtende Phantasie um diesen Kern gesponnen hatte, dem Bewußtsein der Griechen selbst ist dieser Zusammenhang niemals verloren gegangen. So steigt hier, auf der Höhe seiner Kultur, noch einmal die Jugend dieses Volkes in einer großartigen Vision vor seinem Geiste auf. In ungebrochener Wildheit der Affekte hatten damals die Griechen den Drang ihres Inneren ausgetobt. Die Erde bot ihrem Streben Platz, kein Widerstand vermochte sie aufzuhalten. So griffen sie in schier schrankenloser Entfaltung ihrer Kräfte um sich; soweit die Leidenschaft und die Kraft des Menschen reichte, soweit dünkte ihn die Sphäre seines Wirkens und seiner Macht sich zu erstrecken.

Doch diese wunderbare Welt eines völlig naiven, jenseits von Gut und Böse sich auslebenden Menschentums hat nicht unmittelbar die Phantasie des tragischen Dichters befruchtet. Die Kultur Ioniens, deren Sänger die alten Erzählungen bewahrt und weitergebildet hatten, steht dazwischen. Als ein Bestandteil ionischer Kultur, die langsam und stetig in das agrarische Griechenland eindringt, ist auch die Sage herübergekommen und hat sich ihren Platz in den Chorliedern der Bauern erobert. Ja den Bauern mag das erregte Leben der Sagen ein unmittelbares Abbild des unruhigen Daseins der Ionier gewesen sein, deren innere Hast sie so lebhaft als ihrer Geistesart fremd empfanden. Dieser Durchgang der Sagen durch die ionische Kultur hat ihrem Ethos eine wichtige Wandlung gebracht. Neben und aus den Affekten hatte sich der Intellekt entwickelt und einen immer breiteren Raum im Geiste der Menschen beansprucht, daß schießlich die nie rastende, jede Erscheinung in ihren Machtbereich ziehende Klugheit das eigentliche Kennzeichen des Ioniers geworden war. Diese Reflexion durchsetzt auch die Sage. Nicht mehr rein dem Geschehen, von dem er berichtet, ist jetzt der Sänger hingegeben; er selbst, dessen Person früher völlig verschwand, tritt neben den Ereignissen hervor [1]). So wird die alte robuste Sage gebrochen,

---

[1]) Aristoteles, Poetik cap. 24, p. 1460 a 5 ff. Immisch, Die innere Entwicklung des griechischen Epos 1904.

durchgrübelt von einer unruhigen Reflexion, die nicht mehr naiv nur die Lust der Erzählung empfindet, sondern die Gefühle, die die Ereignisse in der Seele der Lebenden erregen, zu einem reflektierten Bewußtsein erhebt. Die Tragödie hat von Anfang an diese reflexionsmäßige Betrachtung übernommen. In Sentenzen und Liedern, die den Stimmungsgehalt unterstreichen, prägt sie sich aus. Aber zu jener völligen Auflösung der Sage, zu der es dadurch schon in Ionien gekommen war, führt sie hier nur erst allmählich, nachdem die reflektierende Denkweise immer tiefer den attischen Geist ergriffen hatte. Erst Euripides hat so völlig die Sagen in seiner Reflexion um und um gewandt, daß schließlich nichts Festes mehr an ihnen bestehen blieb. Damit war auch in Athen die Sage, die bis dahin völlig die Betrachtung der Welt beherrschte, überwunden; das reale Leben mußte wie einst in Ionien an ihre Stelle treten. Aber hier wie oft bei den Griechen, ist die Form mit dem Inhalt so fest verwachsen, daß sie mit ihm zugleich zugrunde geht. Wie es kaum irgend welche Heldenepen gibt, die ihren Stoff der Gegenwart entnehmen, so übernimmt eine andere Dichtung, die Komödie, das Erbe der tragischen Poesie, da diese eben im Begriff steht, die Welt der Sage zu verlassen und in die des realen Lebens hinüberzuschreiten.

Die Welt der ionischen Sagen wird in der Tragödie aufgefaßt und betrachtet von einem Volksgeiste, der in seinen Anfängen von einer völlig verschiedenen Grundlage ausging. In den engen, agrarischen Verhältnissen hatte sich ein lebhaftes Gefühl für alle Schranken des Daseins entwickelt. Die Wogen der Empfindung prallten nach allen Seiten an die harten Felsen der Notwendigkeit, deren furchtbare Macht sie immer tiefer zu verehren lernten. Umso reger mußte das Gefühl alles ergreifen, was sich ihm innerhalb dieses engeren Raumes bot, und während das Gefühl der Ionier nur allzu leicht nach allen Seiten ausströmte und verflachte, bohrte sich dem Athener jeder Eindruck tief ins Herz. Wie mußte ein solches Denken die alte Heroensage auffassen, deren geistigem Nährboden es so ferne stand? Kein Zweifel: jenes entschiedene Nein, das schon früher die Reflexion der Athener der neu eindringenden Kultur entgegensetzte, mußte hier neu erklingen. Das überschäumende Leben der alten Helden, die kaum eine Schranke für ihr Wirken kannten, wie konnte es gefaßt werden in diese so viel enger bedingten Verhältnisse, die dem

Menschen in Recht, Sitte und Religion feste Grenzen setzten? Ins Maßlose schritten sie vor, wie ungeheure Gewaltmenschen erschienen sie in den engen Tälern des bäuerlichen Lebens. Und wie das attische Denken nur wenige Eindrücke festhielt, nicht jene frei fabulierende Phantasie der Ionier kannte, so prägten sich jene Teile der Sage, in denen das maßlose Streben der Helden mit den objektiv das Dasein bedingenden Mächten in Konflikt geriet, zumal dem Gemüte ein. In seinem vergeblichen Andrängen gegen die Maße des Lebens stellt die Tragödie den Menschen dar. Gegen das Walten der Götter ringt er an; machtlos muß an ihrer Gewalt sein Streben zersplittern. So wandelt sich der handelnde Mensch des Epos in den leidenden, der unterliegt der Macht des Objektiven [1]). Ist Erregung der Lebensnerv epischer Dichtung, so sind Depressionsgefühle die eigentlich tragischen [2]).

Die Tragödie ist ein dionysischer Hymnus, als Festgesang bei der Feier des Dionysus wurde sie aufgeführt. Jene wunderbare Doppelnatur der Agrarkulte, die die Seele von tiefster Trauer zu höchstem Jubel emporrissen, der Wechsel stürmischer Gefühle, die in jähen Kontrasten zwischen Lust und Leid hin- und herschwingen, hat sich in der Tragödie erhalten. Wo der Strom des Epos ruhig und nur in kleineren Wellen rauschend vorüberzieht, gehen die Wogen der Tragödie hoch und stark. Nur allmählich und niemals völlig hat sich der Charakter der Tragödie als einer rein leidvollen Dichtart ausgeprägt; folgte doch bis zuletzt auf drei Tragödien als ein fester Bestandteil der Trilogie das ausgelassene Satyrspiel, in dem sich die drückenden Schmerzgefühle in mächtigem Ausbruche der Heiterkeit befreiten und wieder ins Gleichgewicht setzten. Und die Mischung ernster und heiterer Szenen, wie sie im Dionysuskulte gegeben war, dauert auch innerhalb der Tragödie fort. Uns ist nur die Alkestis des Euripides erhalten, die als Satyrdrama aufgeführt, völlig burleske Szenen enthält, aber ganz ähnliche heroische Tragödien mit burlesken Szenen lassen sich noch bei Phrynichus erkennen [3]), und heitere Szenen

---

[1]) Das hat besonders Nitzch, Sagenpoesie der Griechen 1852, S. 431 ff. betont.

[2]) Dem ionischen Worte θυμός, das an dem Affekt das aktiv nach außen Wirken auffaßt, steht attisch πάθος, πάθημα, Leidenschaft, gegenüber.

[3]) v. Wilamowitz, Einl. in d. griech. Tragödie S. 92.

inmitten des Ernstes der Tragödie lesen auch wir noch [1]. Mag daher die Tragödie im ganzen stets an die ernsten Seiten des dionysischen Kultus anknüpfen, eine gewisse Tendenz auch in dessen Ausgelassenheit umzuschlagen, blieb ihr erhalten.

Um die gewünschte Tätigkeit der Dämonen für das Wachstum der Frucht zu bewirken, ahmt man selber diese Tätigkeit nach: die Menschen gehen unmittelbar in die Dämonen über, deren Tun sie darstellen. Den Zusammenhang mit dieser primitivsten, mimischen Form hat sich die Tragödie, wenn auch nur lose, bewahrt. Zwei Momente sind ihr hieraus erwachsen und stellen sie in einen scharfen Gegensatz zum Epos. Die Anteilnahme an dem, was da geschieht, ist eine unendlich tiefere, als die müßige Neugier, mit der die epische Erzählung vernommen wird. In dem Kulte der Ackergötter hing die ganze Existenz des Menschen von jenem Treiben der Dämonen ab, aus dessen Darstellung sich die Tragödie entwickelte. Leidenschaftlich hingegeben ist auch hier noch der Mensch den Vorführungen, die für ihn eine weit mächtigere Bedeutsamkeit besitzen, als für den Ionier seine Sagen. Ferner ist in jenen Darstellungen der aufzuführende Vorgang selbst fest vorgeschrieben. Ganz bestimmte Bräuche und Bewegungen müssen von den Darstellern ausgeführt werden, um die rechte Tätigkeit der Dämonen zu erwirken. So hat hier die frei gestaltende Phantasie kaum einen Platz, und nur allmählich erobert sie sich einen breiteren Boden. Mag auch der Tragödiendichter seinen Stoff schon wesentlich phantasiemäßig ausgestalten, in etwas wirkt auch hier die ältere Geistesart nach. Nicht so schöpferisch frei gestaltet er sein Thema, wie der ionische Sänger, der jeder Laune nachgeben kann, schwerer und zäher ist ihm die Sage beweglich, und langsam nur wagt er, sie leise zu verschieben. Natürlich wuchs auch hier im Laufe der Entwicklung, je mehr sich die Tragödie von ihrem Ursprunge entfernte, die Freiheit der Dichter, und Euripides hat kaum weniger herrisch die Sagen nach eigenstem Willen umgeschaffen, wie nur je ein Rhapsode. Aus beiden Momenten aber resultiert jenes Schwernehmen aller Probleme, das den Tragiker vor allem von dem epischen Dichter trennt. Wo dieser die Gestalten der Götter und ihre Taten und Abenteuer nur spielerisch erzählt, die schwersten

[1]) z. B. Aeschylus, Choeph. 711 ff. Sophokles, Aias 693 ff.

Verwicklungen und Geschicke des Menschen leicht und sorglos vorüberstreichen läßt, eine Lust für die erregte Phantasie seiner Hörer, da empfindet der Tragiker die ganze Schwere dieser Ereignisse. Die Götter sind ihm nicht mehr die heiteren Ausgeburten einer fröhlich fabulierenden Phantasie, sie sind ihm die furchtbar nahen Wesen, die er im Kulte verehrt, und von deren Wirken und Willen er ganz sich abhängig fühlt. Und die Nöte und Verschuldungen, in die den Menschen seine Leidenschaft reißt, sind ihm nicht mehr Gegenstand eines staunenden Interesses. Die schwere Last dieser Probleme fällt ganz anf seine Schultern und zwingt ihn, sie mit leidenschaftlicher Anteilnahme durchzufühlen und durchzudenken.

Der dionysische Kult ist ein ekstatischer. In seinen orgiastischen Tänzen tritt der Mensch völlig aus sich heraus und wird selber zum Dämon. Er erlebt das Leben des Gottes in sich. Darin wurzelt letzthin die Kunst des Schauspielers, der in fremder Gestalt ein fremdes Leben führt[1]). Der Schauspieler ist aber anfangs kein anderer als der Dichter selbst[2]); er erlebt unmittelbar das Geschick der Menschen, von denen sein Drama berichtet. Doch auch die Hörer empfinden hier die Ereignisse in ganz anderem Sinne wie eigenste Erlebnisse, als bei dem Hören des Epos. Haftet doch an diesen ekstatischen Kulten der Gedanke, daß die Geschicke des Gottes letzthin identisch sind mit den Schicksalen der eigenen Seele. Die uralte Parallele von dem Blühen und Gedeihen der Saatfrucht mit dem Wachsen und Glück der Seele ist hier noch lebendig. Daraus resultiert auch für die Tragödie noch, genährt und erhalten durch die unmittelbar anschauliche Form der Darstellung, jene weit größere Eindrucksfähigkeit auf den Zuschauer. Den Bildern des Epos räumt der Hörer niemals eine tiefere Macht über sein Gemüt ein. In der Tragödie dagegen wird er völlig in Leid und Lust der Helden mit hineingerissen, um, ganz in deren Geschicke verflochten, sie wie die eigenen zu erleben. Ein ekstatischer Rausch ist die Tragödie; in einer mächtigen Vision steigen und sinken die Bilder und reißen des Menschen Seele in alle Tiefen und Höhen des Gefühls, daß er, ganz seiner selbst vergessen, ein fremdes und doch sein eigenstes Dasein in sich erlebt.

---

[1]) Rhode, Psyche II³, S. 44.

[2]) Erst Sophokles schaffte diesen Brauch ab (nach der Vita).

All diese Momente bestimmen das Wesen jener eigenartigen und schon so komplizierten Weltbetrachtung, wie sie die Tragödie beherrscht. Einzelne heben sich leicht als besonders bedeutsam heraus. Jene drängende, nach außen wirkende Leidenschaft der homerischen Helden erliegt hier der furchtbaren Macht der objektiven Welt. Während der ionische Heldengesang in freier Phantasie die Welt und ihre Vorgänge gestaltete, nimmt sie der Tragiker als eine unnahbare und nimmermehr durch eigenes Deuteln zu schwächende Gewalt hin. Wo also im Epos Handlung und Tätigkeit nach außen herrschte, durch die der Wille des Subjekts sich selber seine Welt bildete, erscheint in der Tragödie das Subjekt auf sich selber zurückgeworfen. Dieser gegensätzliche Charakter, der so deutlich das homerische Epos und die attische Tragödie scheidet, eignet nicht nur diesen Dichtgattungen; er trennt letzthin die zwei Kulturen, deren Ausdruck Epos und Drama sind. Die ionische Kultur und ihre Menschen stellen sich überall nur handelnd dar, unbegrenzt wirken sie ins Weite. Dem Bauern des griechischen Festlandes dagegen treten überall objektive Gewalten gegenüber, deren Macht zu bezwingen er nimmermehr hoffen durfte. Nicht gestaltend die Welt, von ihr gestaltet und bestimmt ist er in seinem Handeln. Und als längst auch ihn ein reicheres Leben aus dem engen Bannkreis der Heimat emporgerissen hatte, blieb seine Empfindung doch die alte. Jenes freiere und höhere Leben dünkte ihm nur die unheimliche Ankündigung eines umso furchtbareren Sturzes, mit dem die Mächte der Außenwelt ihre Gewalt über das Streben des Menschen wiederherstellen würden. So ist die Tragödie die Dichtung von dem Untergange des strebenden Menschen, der machtlos erliegt der Übergewalt objektiver Kräfte, die sein schwaches Streben nimmermehr nach eigenem Wollen zu meistern vermag.

Doch wie alle Erscheinungen der Geschichte weisen auch diese in ihrer Denkart gegensätzlich entwickelten Kulturen schon über sich selbst hinaus uud zeigen damit den Weg zu einer höheren Stufe, auf der ihre Gegensätze aufgehoben werden sollten. Die unbegrenzte Leidenschaft der Jonier, die sie wohl zu immer erneuter Tätigkeit trieb, aber sie nirgends das Errungene zu dauernden Bildungen fest gestalten ließ, hat schließlich die Welt der Jonier vernichtet. Da flüchten sie in das Reich des Gedankens, um hier den festen Halt zu

finden, den ihnen die Wirklichkeit versagt. In Trümmern liegt die reale Welt, und nur das Selbstbewußtsein behauptet sich, um aus sich selbst eine neue Welt zu erzeugen. Die Tragödie zeigt uns den Menschen erliegend den Mächten der äußeren Welt. Damit ist hier jene unmittelbare Einheit von Geschichte und Dichtung, wie sie in Jonien herrschte, wo die Menschen handelnd sich betätigten und auch von ihrer Helden Tätigkeit sangen, gelöst. Der Athener, zu dem der Tragöde sprach, strebte damals nicht minder kraftvoll auf allen Gebieten ins Weite, wie nur je der Jonier. Nur durch die Betrachtung wird der strebende Held ein unterliegender. Damit erhält die Tragödie ein zwiespältiges Moment, wie zwiespältig die gesamte Kulturentwicklung Attikas war. So bringt schon diese erste, tief im Wesen der attischen Kultur wurzelnde Grundbedingung der tragischen Weltbetrachtung jene relative Unabhängigkeit des Subjekts von dem Dargestellten mit sich, die einen Einfluß der freien Reflexion über alle Erscheinungen der Wirklichkeit, wie sie sich in Jonien ausgebildet hatte, möglich macht. Je mehr diese eindringt, um so mehr werden die Ereignisse der Tragödie von dem Betrachter abgeschoben und immer weniger unmittelbar von ihm erlebt werden. Das mußte schließlich zum Untergange der Tragödie führen, die gerade auf diesem leidenschaftlichen Miterleben, auf diesem eins werden von Hörer und Helden beruhte. Aber diese Spaltung des Selbstbewußtseins von seinem Gegenstande bot schließlich eine Möglichkeit, daß sich der Mensch aus dem furchtbaren Zusammenbruche der Welt in der Tragödie zu seinem eigenen Selbst rettete. Er stellt sich, indem er die dargestellten Ereignisse nur noch zu einem reflektierten Bewußtsein erhebt, jenseits dieser Welt und erringt so jene subjektive Freiheit, wie sie der höchst entwickelte Intellekt schon dem Jonier geboten hatte.

Kann die Reflexion den Menschen von dem Erliegen in der Tragödie nur befreien, indem sie die Tragödie selbst vernichtet, so birgt diese noch ein andres Heilmittel in sich, das mit einem geheimen Stachel der Lust die Wunden heilt, die sie selbst geschlagen. Ist doch die Tragödie getragen von der Begeisterung des dionysischen Kultes. In der Ekstase wird sie als eine Vision geschaffen und aufgenommen. Dieser mächtige Aufschwung des Gefühls, in dem der Mensch alle Bedingungen seines realen Lebens, sein Streben und sein

Leiden vergißt, um in einer selbstgeschaffenen Welt ein erhöhtes Dasein zu erleben, reißt das Bewußtsein von der Welt los und sichert ihm seinen Bestand noch jenseits aller Bedingungen der Wirklichkeit. Dieser Taumel des Gefühls ist der Tragödie aus dem dionysischen Kulte erwachsen und eignet ihr gemeinsam mit allen andern, diesem Boden entstammenden Kulturwerten. Damit nimmt auch sie teil an jener inneren Befreiung, die der Mensch im Kulte des Dionysus erfährt. In der orgiastischen Wonne empfindet er ein höheres Dasein, das, nicht gebunden an die engen Pfade der Notwendigkeit, in die freie Weite eines nur subjektiv bedingten Lebens hinausführt.

Sehen wir daher das Wesen der ionischen Kultur in dem schöpferischen Gestalten der objektiven Welt durch den Willen des Subjekts, während in dem attischen Empfinden, wie es sich in der Tragödie ausspricht, das Subjekt der Macht des Objektiven erliegend auf sich selbst zurückgeworfen erscheint, so tragen beide Richtungen schon die Bedingungen zu einer dritten, höheren, sie vereinigenden Stufe der Entwicklung in sich. Hier wird sich der Mensch jenseits der realen Welt stellen, um aus seinem von der Außenwelt frei gewordenen Bewußtsein eine eigene sich zu erbauen. Ionischer Intellekt und dionysische Begeisterung sollten sich dereinst vermählen, um auf den Trümmern der alten Welt eine neue, eine Welt des Geistes, zu schaffen.

4. Aeschylus.

Die allmähliche Ausbildung der Tragödie vor Aeschylus zu erkennen, ist uns versagt; erst in dem frühesten seiner erhaltenen Dramen, den Schutzflehenden, erfassen wir voll den Charakter der Gattung, um seine Entwicklung von da an ziemlich vollständig verfolgen zu können. Auch über die Vorgänger des Aeschylus ist uns nichts mehr zu wissen vergönnt; ihre Namen und die wenigen Tragödientitel, selbst wenn sie als gesichert überliefert betrachtet werden könnten, geben uns über das Ethos ihrer Dramen nicht den mindesten Aufschluß. Nur bei einem dieser Dichter, bei Phrynichus, mögen wir dies lebhafter bedauern; denn nach allem, was wir von ihm hören, muß er ein kühner und unternehmender Geist gewesen sein. Es überwog bei ihm das lyrische Element noch ganz, so daß er neben

der strengen und herben Kunst des Aeschylus etwas Weicheres zu haben schien[1]). Wenn es wahr ist, was Suidas uns berichtet, daß er schon im Jahre 512 seinen ersten Sieg errungen hat, so können wir uns wohl denken, daß er mit seinem Empfindungsleben noch in der einem üppigeren Genusse zugewandten Zeit der Pisistratiden wurzelte. Doch seine höchsten, jedenfalls seine berühmtesten Leistungen hat auch er erst unter dem furchtbaren Eindruck der Kämpfe gegen die Barbaren vollbracht. Er ist es gewesen, der zuerst gewagt hat, die alten Sagenstoffe zu verlassen und die mächtigen Kämpfe der Gegenwart an ihre Stelle zu setzen. Zwei solcher Tragödien kennen wir leider nur ihrem Titel nach. Er brachte die Einnahme Milets durch die Perser auf die Bühne, und wahrscheinlich im Jahre 476 erschienen seine Phönizierinnen, mit denen Aeschylus Perser den Stoff gemein haben.

Wenige Angaben über die äußeren Verhältnisse des Aeschylus seien vorausgeschickt. Dem Gaue Eleusis entstammt er, so wurzelt er schon seiner Geburt nach in den Kreisen der ehrwürdigsten und am tiefsten das altattische Geistesleben bestimmenden Religion[2]). Geboren scheint er im Jahr 525[3]). Von seinen Anfängen wissen wir nichts, lange Jahre mag er ruhig in den altgewohnten Verhältnissen der Heimat sein Leben geführt haben. Bei der marathonischen Schlacht hören wir seinen Namen zuerst, davon allein wußte seine Grabschrift rühmend zu berichten. Damals war er 35 Jahre alt; er hatte schon Tragödien aufgeführt, den ersten Sieg aber errang er erst im Jahre 484. Seitdem, werden wir annehmen dürfen, also mit 40 Jahren, trat er neben dem älteren Phrynichus entschiedener hervor. In den folgenden Jahren, 480 und 479, hat er die großen Schlachten mit durchgefochten. Erst diese mächtigen Eindrücke scheinen den Dichter ganz zu der Höhe seines Schaffens emporgehoben zu haben. In die siebziger Jahre fallen die ältesten seiner uns erhaltenen Dramen, 472 die Perser, in denen er, der Anregung des Phrynichus folgend, die gewaltigen Ereignisse, die er miterleben durfte,

---

[1]) Bergk, Griechische Literaturgeschichte III, S. 265 f.

[2]) Aristophanes, Frösche 886. Sein Leben ausführlich erzählt bei Bergk, Gr. Lit. Gesch. III, S. 277 ff. Die antiken Zeugnisse darüber zusammengestellt von Fr. Schöll in Ritschls Ausgabe der Sieben gegen Theben S. 3 ff.

[3]) nach der Angabe auf dem Marmor Parium.

festzuhalten sucht; etwas früher die Schutzflehenden. Das stärkere Wogen des Lebens in Athen nach der glücklichen Abwehr der Barbaren erfaßt auch ihn und führt ihn in diesem Jahrzehnt aus Athen fort, an den Hof des Königs Hieron von Syrakus, wo damals auch Pindar und Simonides dichteten. Nicht Streit mit seinen Mitbürgern, wie schon die Griechen fabelten, hat ihn aus Athen vertrieben, die Lust am Reisen und Sehen mochte damals einen Athener wohl an den glänzenden syrakusanischen Hof ziehen. Doch bald scheint der Dichter in seine Vaterstadt zurückgekehrt zu sein, und nun beginnt eine wunderbar rasche Entwicklung, in einem Alter, wo die meisten Sterblichen nur noch die Früchte früherer Jahre einsammeln. Der größere Schwung, den sein Leben und Denken durch den Aufenthalt in der Fremde erhalten hat, läßt ihn immer kühner in die Gestalten der Sage hineingreifen. Doch sein altes, fest in der heimischen Art wurzelndes Empfinden konnte ihm die Fremde nicht nehmen, und so fühlt er tief die sittlichen Probleme, die dem Athener aus der Welt der Sagen erwachsen mußten. Schon die Perser (472) zeigen diese wesentlich ethisch bedingte Auffassung der Ereignisse. Ihnen folgen fünf Jahre später die Sieben gegen Theben, das letzte Stück einer Trilogie, in der sich der Dichter mit den Sagen vom Hause des Laios auseinandersetzt. Nicht viel später scheint die Prometheustrilogie zu fallen. Und endlich wendet sich der Dichter in der Orestie (458), die allein uns ganz erhalten ist, nochmals der ionischen Sage zu, um in diesen seinen letzten Tragödien in furchtbarem Ringen der Dissonanzen seines Innern Herr zu werden. Bald darauf hat er sich abermals nach Sizilien begeben. Ob der Zorn über die Verkürzung der Rechte des Areopags, dessen Verherrlichung sein letztes Drama gewidmet war, ihn aus Athen vertrieben, ob nur die Lust am Sehen und Lernen dem fast Siebzigjährigen nochmals den Wanderstab in die Hand gedrückt hat, können wir nicht mehr wissen. Er sollte Athen nicht wieder erblicken, in der Fremde, nahe bei Gela in Sizilien, ist er gestorben [1]).

Nur langsam ringt sich in der Entwicklung der aeschyleischen Tragödie die tragische Kunstform aus dem alten Chorliede zu selbständiger Gestaltung heraus. Von Drama zu Drama läßt es sich

[1] im Jahre 456/5.

verfolgen, wie in die lyrische, von einem dumpferen Gefühle bedingte Art des Hymnus die hellen und scharfen Konturen epischer Handlung und epischer Charaktere eindringen. Überwiegen in den ältesten Tragödien die Chorlieder, bildet hier der Chor noch in erster Linie den Träger des Interesses, immer stärker tritt neben ihm der Dialog, das entwickelte Spiel der einzelnen Individuen hervor. Zwischen dem frühesten der uns erhaltenen Dramen, den Schutzflehenden, die fast ganz wie ein großes, von einem einheitlichen Affekt beherrschtes Lied erscheinen, bis zu der trotzigen Darstellung menschlicher Leidenschaft und menschlichen Strebens im Agamemnon liegt eine solch gewaltige Entwicklung, wie wir sie bei keinem der späteren Tragiker finden werden. Und doch erscheint Aeschylus, mit diesen verglichen, überall noch an die religiösen Grundlagen der Tragödie gebunden. Seine Sprache, die sich wohl im Laufe der Entwicklung mit helleren Tönen durchsetzt, selbst einzelne Individualitäten zu charakterisieren bereits unternimmt, bleibt im ganzen doch an der alten, dithyrambischen Art haften. In kühnen Wortbildungen, Metaphern und Satzkonstruktionen wirkt überall noch der leidenschaftliche Schwung des ekstatischen Liedes nach, der ein freies, ruhig Licht und Schatten verteilendes Spiel kaum noch aufkommen läßt. Nur allmählich und nirgends völlig treten die Charaktere aus dem Hintergrunde der Handlung hervor. Das Geschehen als solches macht die Substanz ihres Wesens aus; wo sie freier und mehr nach eigenem Willen ihr Handeln bestimmen, wie in den letzten Tragödien, behauptet das objektive Geschehen doch stets das Übergewicht, und sie müssen, wo dieses es verlangt, wieder in das flache Relief zurücktreten, aus dem sie der Dichter herausgelöst hatte. Alles Geschehen selbst ist wesentlich religiös bestimmt; religiöse Mächte wirken sich im Willen des Einzelnen wie in den Ereignissen aus. Die religiöse Bestimmtheit alles Lebens faßt auch die individuelle Persönlichkeit nur noch als Glied in dem Zusammenhang göttlichen Wirkens auf. Entnimmt Aeschylus die Themata seiner Tragödien gern der Göttersage, auch die übrigen stellen nicht so sehr Menschenschicksal dar, wie das Ringen und Wirken göttlicher Kräfte [1]).

---

[1]) Hier und bei den späteren Dramatikern werden in erster Linie nur die vollständig erhaltenen Stücke zu berücksichtigen sein. Denn gerade die Tatsachen, die das Ziel unsrer Betrachtung bilden, Ethos und Auffassung des Sagenproblems,

Schon in den Schutzflehenden erklingen die vollen Töne des tragischen Pathos. Die Töchter des Danaus sind mit ihrem Vater vor ihren Vettern, die ihre Hand erzwingen wollen, aus Ägypten geflohen und suchen Schutz und Aufnahme in Argos. Ein einziger, mächtiger Affekt beherrscht die Tragödie: die furchtbare Angst der Geflüchteten. In langsamer Steigerung über einen Ruhepunkt hinweg, da ihr Geschick sich freundlicher zu gestalten scheint, bis zum wilden Geschrei der Verzweiflung, als der Herold der Brüder sie vom Altare reißen will, wächst diese Stimmung zu furchtbarer Gewalt heran und reißt den Hörer immer tiefer in dies erliegende Leid. Nur die alten, wilden Kampflieder des Epos, die noch heranreichen an die frühe Zeit der ersten griechischen Jugend, ließen eine ähnliche Macht der Affekte ahnen, wie sie hier am Feste des Dionysus in voller Ursprünglichkeit wieder emporschlägt. Doch die vordrängende Leidenschaft des Epos ist einem Erliegen in Not und Verzweiflung gewichen. Noch hat die Handlung wenig Raum neben den Liedern des Chors, der Träger des tragischen Pathos ist. Und so kann von einem eigentlichen Problem, das die Sage dem Dichter gestellt hätte, kaum die Rede sein. Auch ist die ältere Sage, wie sie Aeschylus vorfand, nur wenig bekannt. Ihm sind die Söhne des Ägyptus, die die Hand der Töchter begehren auch wider den Willen des Vaters, die sich nicht scheuen, die Geflüchteten mit Gewalt ins fremde Land, ja bis an den Altar der Götter zu verfolgen, Unfromme und Frevler [1]). Diesen religiösen Zug scheint erst der Tragiker betont zu haben; ihm stellt sich jenes leidenschaftliche Wollen als ein Auflehnen gegen die Schranken des Lebens dar. Die Götter sind hier noch ganz die gestaltlosen Wesen des heimischen Kultes [2]).

---

lassen sich aus einzelnen Fragmenten nur in den seltensten Fällen mit Sicherheit erkennen. Verstreute sittliche Maximen können nicht so sehr Beachtung finden, wenn der Zusammenhang, dem sie entstammen, verloren gegangen ist. Und die Rekonstruktionen der Tragödien, die vor allem seit Welcker häufig und nicht selten mit Glück versucht sind, werfen gleichfalls für unsere Fragen oft keinen Gewinn ab. Denn da sie nur möglich sind, indem epische und tragische Sagenüberlieferung einander unterstützt und gegenseitig interpretiert, geht dabei leicht gerade das spezifisch tragische Ethos verloren. Nur die Stücke aus zusammenhängenden Trilogien, von denen wir einzelne Tragödien besitzen, können auch hier nicht ganz übergangen werden.

[1]) Vgl. v. 9, 30, 37, 97, 215 ff. Kirchhoff.

[2]) Das braucht nicht auf eine späte Entstehung der Tragödie zu deuten, wie man

Über die mit diesem zu einer Trilogie verbundenen Dramen wissen wir kaum etwas [1]). Es kommt zur Heirat; der Vater verlangt, daß seine Töchter ihre Männer in der Hochzeitsnacht ermorden. Nur Hypermnestra entzieht sich, von Liebe zu ihrem Gatten ergriffen, dem Befehl. Ein Gericht wird über sie gehalten, und hier führt Aphrodite selbst ihre Verteidigung. Aus deren Rede ist uns ein Fragment erhalten, in der die Göttin ihre Macht über das Walten der Natur schildert [2]). Sie läßt Himmel und Erde sich vermählen, daß die Erde alle Tiere und Pflanzen gebiert. So greift der Dichter zu einer uralten Vorstellung zurück; Aphrodite erscheint als gewaltige, kosmische Macht. Dieser eigenartigen Vermischung der ganz persönlichen, ionischen Göttergestalt, als die allein Aphrodite in dem Prozeß als Anwalt auftreten konnte, mit dem so viel mächtigeren Wesen, die das Weben der Natur dem Bauer Griechenlands verehren gelehrt hatte, werden wir noch sonst bei Aeschylus begegnen. Und hier wie sonst benutzte er sie wohl zur Lösung des Problems. Aphrodite, die Listenreiche, hat eine Verbindung geschaffen, die nach dem ersten Drama dem sittlichen Empfinden des Dichters widersprach. Indem aber diese menschlich wollende und menschlich fehlende Göttin plötzlich zum kosmischen Wesen gesteigert wird, muß vor ihrer Majestät jede Anklage verstummen. Die Dissonanz wird nicht aufgelöst, aber die Betrachtung schwingt sich zu einer Höhe empor, zu der sie nicht mehr emporzudringen vermag.

Auch die Perser sind in wechselnder Bewegung erfüllt von der Angst und dem Jammer des Unterliegens unter einer furchtbar hereinbrechenden Macht. Nichts kann für das tragische Pathos im Gegensatz zum epischen charakteristischer sein. Jene alten Sänger, die zuerst in den Stürmen der Wanderzeit die Bilder einzelner Helden festhielten und ihre Taten dem Gedächtnis bewahrten, stellten sie überall siegreich, als Herren über die Geschicke des Lebens dar. Denn Handlung, erfolgreiche, wenn auch durch manches Hindernis gehemmte Tätigkeit ist der Lebensnerv epischer Dichtung. Ganz

---

wohl gemeint hat. Die Reinheit der Gottesvorstellung ist nicht die endlich errungene, vielmehr die noch nicht in Frage gestellte.

[1]) Nicht einmal die Namen stehen fest. Eine Rekonstruktion, die aber nicht überall sicher ist, bei G. Hermann, Opuscula II, S. 319 ff.

[2]) frg. 44 Nauck.

anders die Tragödie. Ihr Lied gilt nicht dem Ruhme des Siegers; nur indirekt, indem der Tragöde gelegentlich zum epischen Berichte greift, kann dessen Preis erklingen. Die Tragödie selbst redet nur von dem Unterliegenden, von seinem Streben und seinem jammervollen Ende. So dichtete schon Phrynichus die Einnahme Milets und schilderte in den Phoenizierinnen die geschlagenen Perser. Nach einer alten Notiz wäre das Drama des Aeschylus nur eine Umarbeitung dieser Tragödie des älteren Dichters [1]).

Wohl werden in den Erzählungen des Boten die Griechen und ihr Heldenmut genugsam gepriesen, das Land Attika wird in schönen Versen verherrlicht [2]). Aber während die gefallenen und besiegten persischen Großen in langen Listen in der ganzen Pracht ihrer Namen aufgezählt werden, von den Griechen wird keiner genannt. Von der List des Themistokles, von dem wackeren Eingreifen des Aristides in der Schlacht bei Salamis ist ausführlich die Rede, ihre Namen werden nicht erwähnt. Es sind, nach dem tiefsten Glauben des Dichters, nicht die Griechen und ihre Taten, die die Perser gestürzt haben. Nicht menschlicher Wille ringt hier wie im Epos gegen menschlichen Willen; einer göttlichen Macht ist das persische Heer zum Opfer gefallen. Die Götter haben die Stadt der Pallas gerettet, ein Gott gab den Griechen Ruhm in der Seeschlacht [3]). In allem Unglück, das die Perser trifft, ist ein Gott wirksam [4]). Gern wird der Dämon genannt, der den Schaden über die Perser gebracht hat. Das sind jene dem Menschen näheren Wesen, die unmittelbarer als die Götter in die irdischen Verhältnisse eingreifen [5]). Gestaltlos ist ihr Wesen; unheimlich und unfaßbar tückisch lassen sie das Leid über den Menschen hereinbrechen [6]).

Was hat den Zorn der Götter gegen die Perser gereizt? Das große und machtvolle Streben des Xerxes erscheint dem Sinn des Atheners an sich als eine Gefahr. Darum kann die Verfehlung selbst in wechselnden Vorstellungen geschildert werden; der eine Gedanke

---

[1]) Glaukus in der Hypothesis der Perser.

[2]) 230 ff. [3]) 345. 452.

[4]) 493, 512, 885. Zeus selbst 530. Der φθόνος θεῶν nur einmal und mehr nebenbei erwähnt 360.

[5]) Schoemann-Lipsius, Griech. Altert. II⁴, S. 155 ff.

[6]) 343, 892, 902, 920, 930. Der Alastor 352.

bleibt doch immer derselbe, daß freies Streben ins Weite eine furchtbare Gegenwirkung jener objektiven Mächte hervorruft, die der Mensch mit seinem Tun verletzt. Darum heißt es wohl, ein Gott habe den Persern das Geschick bestimmt, sich der Feldschlacht und der Erstürmung der Städte zu weihen, jetzt aber hat sich das Volk dem unsicheren Meere vertraut [1]). Das Meer und die maritime Entwicklung ist dem damaligen Athener, dessen Gefühl natürlich allein hier spricht, noch etwas Unheimliches. Anders lauten die Worte des Darius. Er klagt, daß so eilig die alten Sprüche erfüllt sind, doch wer selbst seinem Verhängnis zueilt, dem hilft auch der Gott. So kettete Xerxes in jugendlicher Frechheit den Hellespont gleich einem Knecht, um seinem Heere eine Straße zu schaffen; er der Sterbliche wollte in seiner Torheit den Poseidon selber zwingen [2]). Und im griechischen Lande haben die Perser Götterbilder geplündert und Tempel niedergebrannt; darum müssen sie, die Übles taten, nichts geringeres erdulden, sie empfangen jetzt den Lohn ihrer Hybris [3]). Ihre Totenhügel auf Platääs Feldern werden dem dritten Geschlechte noch stumme Mahner sein, daß nicht allzu hoch der Mensch, da er ein sterblicher ist, denken soll; denn die Hybris, wenn sie blüht, zeitigt die Ähre der Ate, die ein tränenreicher Sommer abmäht [4]). Mit einer Deutlichkeit, wie kaum in einer andern Tragödie, hat Aeschylus hier durch den Mund des Darius die sittliche Idee seines Dramas, das sittliche Pathos der Perserkriege überhaupt, verkündigen lassen. Das rücksichtslose Streben des Menschen zersplittert machtlos an der hehren Majestät der gottgesetzten Notwendigkeit. Der Zug des Xerxes ist, weil er den gottgewollten Maßen nicht entspricht, nur eine große Torheit [5]). Der attische Glaube, daß ein leidenschaftliches Hervortreten aus den Grenzen des Lebens die Strafe der Götter auf sich herabzieht, verbindet sich so der ionischen Auffassung, die in der Leidenschaft das Blinde und Törichte sieht. Aus der Hybris aber entsteht die Ate. Sie bezeichnet die Verwirrung des Sinns, die im Affekt das Gute und Böse nicht mehr unterscheiden läßt, die Schuld, in die der verblendete Mensch stürzt, und endlich den Schaden, der ihm aus der Verletzung des Rechts erwachsen muß [6]). Auch in

---

1) 93 ff. 2) 730 ff.
3) 799 ff. 4) 809 ff. 5) 371, 773, 818 ff.
6) Lehrs, Populäre Aufsätze 2. Aufl. S. 415 ff.

diesem Begriffe sind somit attisches und ionisches Denken innig ineinander verflochten. Die Scheu der agrarischen Religion vor Befleckung des Heiligen ist durchsetzt mit einer psychologischen Betrachtung, die mit dem Ionier in der Leidenschaft die Quelle alles Übels erblickt. Weil aber dem Übermaß des Strebens notwendig ein Erliegen folgt, so ist die Verdunkelung des Rechtsinns in der Leidenschaft selbst schon ein Teil dieses hereinbrechenden Unheils; auch sie ist ein gottgewirktes Übel. Die Götter verwirren den Sinn des Menschen, daß er nicht mehr weiß, was Gut und Böse ist [1]).

Die Sieben gegen Theben bilden das Schlußstück einer Trilogie, Laius und Oedipus gingen voran [2]). Sichtlich in engem, innerem Zusammenhange hatte Aeschylus hier die Gesamtschicksale des Hauses durch drei Generationen hindurch verfolgt. In der Tat weisen die Sieben an mehr als einer Stelle auf die vorausgehenden Tragödien zurück; das Problem wäre völlig nur aus einer Kenntnis der gesamten Trilogie zu verstehen. Leider aber können wir wieder nur die allgemeinsten Umrisse jener Dramen erkennen. Auch die Sage und ihre Behandlung im Epos ist uns nicht so gut bekannt, wie wir es bei der Wichtigkeit dieses Stoffes für die Tragödie wünschen würden.

Schon die Sage, wie sie in jüngeren epischen Liedern erzählt war, kannte jene lange Kette von Greueln, die durch Generationen das thebanische Königshaus verheerten [3]). Hera, die Schützerin der Ehe, zürnt auf Laius, weil er den schönen Jüngling Chrysipp entführt hat [4]). Laius, dem wohl ein Orakel verkündet hatte, daß er von Sohneshand fallen soll, läßt seinen Sohn, Oedipus, aussetzen. Der wird gerettet, erschlägt seinen ihm unbekannten Vater und heiratet, als Retter Thebens von der Sphinx, seine eigene Mutter Epikaste. Das Geheimnis wird entdeckt, die Königin tötet sich selbst, Oedipus

---

[1]) 105 ff., 470; vgl. frg. 156.

[2]) Diese Trilogie steht fest, seit im Jahre 1848 die Didaskalie des Stückes gefunden ist.

[3]) Oedipodie und Thebais werden uns als Titel genannt; rekonstruiert von Bethe, Thebanische Heldenlieder. Im Einzelnen ist freilich manches unsicher. Über die Sage vgl. Bruhn in der Schneidewin-Nauckschen Ausgabe von Sophokles König Oedipus S. 17 ff.

[4]) Dies Motiv ist höchst merkwürdig. Es zeigt die Kenntnis der Päderastie, die das homerische Epos noch nicht hat, und zugleich deren Verwerfung, wohl vom Standpunkte des ionischen Sängers.

blendet sich. Doch er bleibt König, vermählt sich noch einmal und erhält die Kinder Polyneikes, Eteokles, Antigone und Ismene. In seinem Alter wird der blinde König von seinen Söhnen in seinen Ehrenrechten gekränkt. Er flucht ihnen, daß sie nicht in Freundschaft ihr väterliches Erbe teilen, sondern im Kampf jeder von des anderen Hand fallen sollen. Nach dem Tode des Vaters bleibt Eteokles Herrscher in Theben, Polyneikes geht nach Argos und beginnt von hier den Kriegszug gegen seine Vaterstadt. In der Schlacht töten die Brüder einander. Aus der alten epischen Sagenwelt stammt nur der Schluß, der Kriegszug der Argiver gegen Theben. Wohl möglich, daß ihm ein historisches Ereignis der mykenischen Zeit zugrunde liegt. Alle anderen Momente aber zeigen gegenüber den leidenschaftlichen, aber doch immer in den Grenzen eines natürlichen Daseins sich haltenden Erzählungen der älteren Epen einen eigenartig gesteigerten, das Furchtbare mit Vorliebe häufenden Stil. Mag auch hier noch im Hintergrunde das freier bewegte, leidenschaftlich sich auswirkende Leben der griechischen Frühzeit stehen, von einer irgendwie historischen Realität solcher Ereignisse kann doch nicht mehr die Rede sein, auch nur in dem Sinne, wie die Ilias ein typisches Bild damaliger Kämpfe festhält. Woher stammt diese unheimlich gesteigerte Gefühlssphäre? Hier vor allem müssen wir uns hüten, das spezifisch tragische Pathos nicht schon in die epischen Erzählungen hineinzuhören und ethische Ideen schon hier finden zu wollen, die erst in der Tragödie möglich sind. In der Tat zeigen trotz aller Furchtbarkeit der Handlung alle Fragmente jener Epen ganz den gleichen, ruhig und heiter fortschreitenden Erzählerstil, wie die älteren homerischen Gesänge [1]). Wie wenig jener Drang der Ereignisse, der in der Tragödie aus jeder Schuld Unheil und neue Schuld gebiert, schon dem Epos eignet, zeigen einige wenige, aber sichere und charakteristische Züge. Die Geburt und Aussetzung des Oedipus hängt mit dem Zorne der Hera, der das Unheil über Laius heraufbeschwört, noch in keiner Weise zusammen; er ist geweckt durch die Entführung des Chrysipp und richtet sich nur gegen Laius, sein Geschlecht wird davon kaum betroffen. Nach der schrecklichen Entdeckung bleibt Oedipus noch lange Jahre König in Theben; seine Kinder sind nicht

[1]) vgl. auch Odyssee 11, 271 ff.

Sprossen der blutschänderischen Ehe mit seiner Mutter, vielmehr einer zweiten, rechtmäßigen; daher bedarf es eines neuen Motivs, des väterlichen Fluches, um das Unheil über sie heraufzubeschwören. So tauchen immer neue Momente auf und lassen das Ganze als eine locker geknüpte Kette stets aufs neue anregender und spannender Ereignisse erscheinen. Diese Steigerung des epischen Stiles ins Gräßliche mag mannigfaltige Ursachen haben. In einer lange andauernden Kunstübung steigern sich die Ausdrucksmittel allmählich. Stil und Motiv nutzt sich ab; was neu die höchste Spannung erregte, wird später als ein Altbekanntes nur noch mit halber Neigung aufgenommen. So verlangen Hörer wie Künstler nach immer stärkeren Mitteln, um das Interesse wieder anzufachen. Dazu kommen die Bedürfnisse einer reicher entwickelten Phantasie, die sich mit den einfacheren Motiven nicht mehr zufrieden gibt, sondern nach einer Häufung eindrucksvoller Momente verlangt. Solchen Bedingungen mögen die Erzählungen der thebanischen, wie der mykenischen Königsfamilie, wenigstens in ihren ausgebildeten Formen, entstammen.

Was im Epos nur eine Reihe gehäufter Entsetzlichkeiten war, wird im Drama zu einer festen, in sich zusammenhängenden Einheit verbunden. All jene furchtbaren Ereignisse folgen hier mit starrer Konsequenz aufeinander, sie alle entspringen schließlich der zügellos und unbekümmert ins Maßlose drängenden Leidenschaft. So faßte sichtlich Aeschylus in unsrer Trilogie die Sage von dem Geschlechte des Laius auf. Das päderastische Motiv läßt er fallen, es schien ihm, dem Athener, keine genügende Schuld zu begründen. Er dichtet, daß der delphische Gott dem Laius verboten habe, einen Sohn zu zeugen. Doch unbesonnen gehorcht ihm Laius nicht [1]). Da er weiß, daß er von Sohneshand fallen soll, so setzt er ihn aus, muß aber gerade dadurch sein Schicksal vollenden. Auf der Geburt des Oedipus selbst liegt demnach der Zorn des Gottes, auf ihn geht ohne weiteres die Verfehmung des Geschlechtes über. Und auch die dritte Generation ist enge an jene fortwirkende Schuld geknüpft. Bei Aeschylus zuerst scheinen die Kinder der blutschänderischen Ehe entsprossen. Nicht nur der Fluch des Vaters, der daneben besteht [2]), sondern das Geschick des ganzen Geschlechts treibt sie in Schuld und Tod.

---

[1]) Sieben 725 ff. [2]) Sieben 70, 678 u. ö.

Der Eingang des uns erhaltenen Dramas läßt die Greuel des Geschlechts fast vergessen über der kriegerischen Stimmung, die die Schilderung der belagerten Stadt beherrscht. Das Pathos bleibt freilich das des Leidens. Furchtbare Angst beherrscht die Gemüter der Frauen, die den Chor bilden; in leidenschaftlichen, später durch die Mahnung des Eteokles nur gemäßigten Liedern spricht sich ihre Stimmung aus. Aber gegen die Heftigkeit dieser Klagen macht sich eine starke Kritik geltend. Eteokles verweist die Frauen zur Ruhe und mahnt sie zur Besonnenheit. Nicht daß sie zu den Göttern flehen, will er ihnen verbieten, nur ruhiger und verständiger sei ihr Gebet. Und so wendet er sich selbst ruhig und leidenschaftslos an die Götter, indem er ihnen, wenn sie Hilfe und Rettung bringen, Opfer und Trophäen verspricht [1]). So leuchtet der hellere Intellekt ionischer Religiosität hier mitten in der dumpfen Leidenschaft einer befangenen Religion empor. Die Frauen bewegen sich ganz in den altagrarischen Kultformen, die in drängenden Rufen die Götter beschwören will; Eteokles dagegen schließt ruhig und klar mit ihnen einen Pakt und weist sie auf die Vorteile hin, die ihnen selbst aus ihrer Hilfe erwachsen werden. So wandten sich schon die Helden Homers an ihre Götter. Ein Bote schildert die sieben feindlichen Heerführer, und Eteokles bestimmt jedem seinen Gegner. Sie sind fast durchweg mit bewußter Kunst gegensätzlich charakterisiert [2]). Die Feinde draußen toben in wilder Leidenschaft, ins Maßlose recken sich ihre wilden Gestalten. Prahlend ziehen sie in den Kampf, pochend auf die eigene Kraft denkt mancher von ihnen die Stadt zu erstürmen auch ohne die Hilfe der Götter. Ihre Gegner werden als ruhige und den Göttern vertrauende Männer geschildert, die in ihrer sicheren Kraft dem wilden Toben der Feinde wohl Stand halten können. So hellt sich hier vorübergehend das Dunkel des über Theben lastenden Frevels auf und zeigt uns eine Stadt, deren Bürger treu und fest sich erheben, um die Heimat zu schützen. Kein Zweifel, daß hier dem Dichter das Bild seiner eigenen Stadt vor der Seele stand [3]).

Doch dieser patriotische Klang vermag nur vorübergehend den düsteren Harmonien eine freundlichere Färbung zu geben. Am sie-

---

[1]) 253 ff. [2]) 358 ff.

[3]) Die Feinde erscheinen fast als Barbaren, vgl. 71 ff.

benten Tore, berichtet der Bote, steht Polyneikes und erwartet den Bruder zum letzten Kampfe. So ergreift das Verhängnis seines Geschlechts den Eteokles. Trotz der Warnungen und Bitten des Chores nimmt er in klarer Erkenntnis des unerbittlich ihm nahenden Verderbens sein Geschick auf sich und geht ihm, weil er ihm doch nicht entfliehen kann, ungebeugten Hauptes entgegen. Hier vermählt sich die dumpfe Religiosität des agrarischen Griechenlands unmittelbar mit der hellen Reflexion ionischer Klugheit. Daraus erwächst der eigenartige Eindruck dieser Szene. Die Götter haben des Eteokles vergessen und nehmen sein Opfer nicht mehr an, furchtbar stürmen die Flüche seines Vaters einher und machen die blutigen Traumgesichte seiner Nächte zur Wahrheit. Dieses in der Urwüchsigkeit eines primitiven Empfindens geschaute Bild des Verfehmten, der von den Göttern gezeichnet ist, hebt seine Gestalt zu einer schauerlichen Höhe empor. Doch jene ruhige, reflektierte Art, die den Eteokles kennzeichnet, verläßt ihn auch jetzt nicht. Das Gefühl der Verfehmtheit bleibt ihm nicht auf der Stufe eines dumpf drückenden Eindrucks stehen. Es wird an das Licht des Bewußtseins hervorgezogen und mit den Blicken des Verstandes betrachtet. Daher jene bewußte Art, mit der er sein Geschick empfängt, ja ihm selber entgegenschreitet, weil er, anders wie der nur von abergläubischer Furcht Erfüllte, ihm nicht mehr zu entrinnen wähnt, sondern den grausigen Zusammenhang durchschaut und das Notwendige mit ruhiger Gelassenheit hinnimmt Diese Verbindung der Reflexion, wie sie zuerst in Ionien geübt wurde, mit den primitivsten Vorstellungen ursprünglicher Religion macht die Szene so bedeutungsvoll. Sollte doch diese Verbindung in immer stärkerem Maße die Entwicklung des tragischen Pathos wie des ethischen Denkens überhaupt bestimmen.

Das religiöse Problem, das mit dem Eindringen der Göttergestalten des Epos in die agrarische Religion Athens erwachsen mußte, hat sich Aeschylus für uns zum erstenmal erkennbar im Prometheus gestellt [1]. In den bisherigen Dramen waren die Gottheiten mit jenen

[1]) Die Zeit seiner Abfassung steht nicht fest, doch ist es am wahrscheinlichsten und wohl zumeist angenommen, daß er zwischen die Sieben (467) und die Orestie (458) fällt. Das Drama ist am schlechtesten überliefert, selbst tiefer eingreifende, spätere Umarbeitungen sind nicht ausgeschlossen, doch betreffen sie die von uns zu behandelnden Punkte kaum.

hehren, in ihrer Gestaltlosigkeit nur um so erhabeneren Wesen der heimischen Religion noch zumeist identisch. In dem unruhigen Leben Ioniens aber waren die gleichen Göttergestalten von einer fabulierenden Phantasie zu fest umrissenen Individuen, ihr Wirken zu einem individuell bedingten Handeln ausgeprägt. Wie konnte den Göttern des Bauern, deren Wirken noch nahezu völlig mit dem der Natur zusammenfiel, jenes Handeln der Götterpersönlichkeiten des Epos aufgebürdet werden, die auf ihre Kraft pochend, nur soweit Verehrung erwarten durften, als ihre individuelle Macht reichte; die launisch und egoistisch, nur ihrer Leidenschaft gehorchend sich auswirkten, kaum heiliger als die Menschen, die an sie glaubten? Ein Ausgleich beider Gestaltungen mußte gefunden werden.

Es ist bezeichnend, daß Aeschylus dies Problem zu lösen versucht nicht auf dem Gebiete der rein ionischen Göttergeschichten, daß er vielmehr zu Gestalten greift, die dem heimischen Glauben eng ans Herz gewachsen und doch zugleich Gegenstand einer nach ionischer Weise dichtenden Sagenpoesie geworden waren. Den Prometheus verehrten die Athener im Haine des Akademos zusammen mit Athene und Hephästus [1]. Die Hauptfeier des Prometheus war der Fackellauf, bei dem die Fackeln an dem heiligen Feuer auf dem Altar des Prometheus angezündet und nach dem Quartiere der Töpfer getragen wurden, um hier die vorher verlöschten Feuer neu zu entzünden. Eine hohe Verehrung genoß der Gott in dem Gaue Kolonos Hippios [2]. Ohne Zweifel wurde in ihm eine jener Gottheiten verehrt, die dem Menschen die Güter der Kultur geschenkt hatten. Wie Athene den Ölbaum, Poseidon die Rossezucht, Demeter den Getreidebau, so hatte Prometheus den Menschen das Feuer gebracht. Er reiht sich in den Kreis jener Kulturgötter ein, die für die bäuerliche Religion so besonders charakteristisch sind. Viel weiter werden die Vorstellungen, wie sie in dem Kultus lebendig waren, kaum gegangen sein. Doch dieser einfachen Kultlegende bemächtigte sich die reger gewordene Phantasie und dichtete sie in Geist und Form des ionischen Epos weiter. Unter den Gedichten, die auf Hesiods Namen gehen, ist uns diese frei fabulierte Sage in mehrfacher Fassung erhalten [3]. Wenn

[1]) schol. zu Soph. Oed. Col. 56.
[2]) Sophokles Oed. Col. 54—56.
[3]) Theogonie 507 ff. Werke und Tage 47 ff.

Prometheus den Menschen das Feuer brachte, so müssen es ihnen also die Götter verweigert haben, Zeus muß ihnen ungnädig gewesen sein. So entsteht eine Fabel von Streit und Zank zwischen Prometheus und Zeus. Listig hat jener den Vater der Götter betrügen wollen, erzürnt darüber enthält Zeus den Menschen das Feuer vor[1]). Aber Prometheus stiehlt es und bringt es herab. Zeus läßt, um sich zu rächen, von Hephäst und Athene ein schönes Weib bilden, das auf die Erde gebracht und freudig von den Menschen aufgenommen wird. Von ihm stammen die Frauen ab und damit alle Übel für die Menschen[2]). In einem ganz menschlich gedachten Streite befinden sich hier die zwei Gottheiten, mit List und Tücke ringen sie gegeneinander und ärgern einander. Endlich aber gehört Prometheus noch einer andern, mächtigeren Dichtung an. Er ist ein Abkömmling der Göttin Gaia und einer der Titanen. Damit reiht er sich jenen ungezügelten Kräften ein, die sich die Griechen als einer wilden Vorzeit angehörig, von der Kultur erst zu überwindende Gottheiten vorstellten. Mit ihnen ringen die olympischen Götter, besiegen sie und stürzen sie in den Tartarus hinab. Auch Prometheus ist von Zeus überwältigt und an einen Felsen gefesselt[3]). Ein Adler frißt ihm die Leber ab, bis einst der Sohn des Zeus, Herakles, den Vogel tötet, und Zeus sich mit Prometheus versöhnt.

Drei, weit auseinander liegende Vorstellungsreihen vereinigen sich so in dem Mythus von Prometheus: der gütige Kulturspender, wie er im Gau Kolonos mit einer schönen Feier verehrt wurde, der mächtige Titane, in dem sich die unheimlichen Kräfte der noch ungebrochenen Natur versinnlichen, und endlich die Gestalt, wie sie in dem ionisierenden Epos als ein listiger Schlaukopf gezeichnet ist. Aber so fern der Menschenfreundliche, der Listige und der Wilde

---

[1]) Für die aufgeklärte Art der Dichtung ist die Ursache des Streits charakteristisch. Prometheus soll das Opfertier so verteilt haben, daß er auf die eine Seite das Fleisch, auf die andere nur die Knochen, doch mit Fett umwickelt, legte. Zeus sollte betrogen werden und diesen, d. h. den schlechteren Teil, wählen. In Wahrheit sind aber Knochen und Fett die uralten Objekte des Opfers, wohl in Seelenvorstellungen wurzelnd. Schoemann-Lipsius, Gr. Altert. II[4], S. 246 f. und dazu Wundt, Völkerpsychologie II 2, S. 12. Die unbegriffenen Elemente des Kultes werden eine Anregung für die dichtende Phantasie.

[2]) Etwas verschieden die Erzählung von der Pandora W. u. T. 59 ff.

[3]) Theogoien 615 f. 520 ff.

einander zu stehen scheinen, Aeschylus hat sie doch zu einer wahrhaften Persönlichkeit zusammenzuschweißen vermocht. Er erreicht dies, indem er allen Zügen eine eigenartige Steigerung gibt, damit sie neben dem Bilde des urwüchsigen Titanen bestehen können. Den Spender des Feuers wandelt er in den großen Kulturbringer. Er hat eine Ahnung davon, welchen Wandel das Feuer in der Gesittung der Menschheit hervorgebracht hat. Von Prometheus, dem allgemeinen Kulturgott, stammt jeder Fortschritt im Menschenleben[1]). Der »vorbedenkende« Gott hat die dumpf dahin lebenden Menschen zu höherem Geistesleben geweckt, alle Künste und Wissenschaften kommen von ihm. Ähnlich wandelt sich die listige Verschlagenheit des Gottes, mit der er im Epos fast mehr nur einer lustigen Laune genügend Zeus betrügt, in die machtvolle Weisheit des Sehers, dem alle Geheimnisse bekannt sind. Seine Mutter, die Gaia, hat ihm sein Wissen verkündet[2]), durch das er selbst dem Zeus überlegen ist[3]). So vertragen sich diese gesteigerten Züge mit der ungebändigten Wildheit, die noch immer ihn als einen Teil der ungebrochenen Naturkraft erscheinen läßt. Bis zur Neige will er den Becher seines Hasses leeren; mit Wollust berauscht er sich an seiner eigenen Leidenschaft. Wissend sein Geschick, nimmt er es auf sich und stürzt, von Zeus' Macht zerschmettert, in die Tiefe hinab, ungebrochen in seinem großen und starken Willen.

So redet auch diese Tragödie von Leiden und Untergang. Doch nicht die hehren Mächte, die in heiliger Majestät den Menschen umgeben, setzen sich hier einem übermäßigen Streben gegenüber wieder in ihre Rechte. Wie der Unterliegende selbst eine Gottheit, ja ein Angehöriger jener nach dem Glauben der Griechen älteren und ehrwürdigeren Generation ist, die vor Zeus' Herrschaft unter Kronos das Regiment der Welt inne hatte, so steht er den gegen ihn anringenden Gewalten mehr gleichberechtigt gegenüber. Nur die Erzählung des Epos bot einen Stoff, reich genug für eine dramatische Fabel. Daher ist es der Zeus des Epos, dem Prometheus erliegt, nicht der fürchterliche Gott, der im Gewitter einherfährt, noch gar die hoch über allem Weltenweben thronende Macht, als welche der Gott in den älteren

[1]) 444—508. [2]) 212 f.

[3]) Nur zum Schimpfe wird er gelegentlich noch als der Schlaue geschildert, z. B. 59, 62, 943.

Dramen des Dichters erschien. Mit großer Konsequenz hat Aeschylus hier ein ganz ausgeprägtes und völlig von seiner sonstigen Darstellung abweichendes Bild des Zeus gezeichnet. Er ist ein harter, grausamer Tyrann, rücksichtslos durchgreifend, wo seine Herrschaft gefährdet scheint, um so härter, weil er erst neu zur Regierung gekommen ist. Ein neues Regiment herrscht jetzt auf dem Olymp, nach neuen Gesetzen waltet der Zeus, wider das Recht, da er die alten Mächte hinwegtilgt [1]). Keine Milde schleicht in sein hartes Herz [2]). Dabei ist seine Macht beschränkt. Er kennt sein Schicksal nicht, Prometheus erst soll es ihm künden. Mit herrischen Drohungen sucht er es ihm durch seinen willigen Boten Hermes zu entreißen. Wo die Gestalt des Prometheus gesteigert, da ist die seine wie absichtlich zu niederer Bedeutung herabgedrückt. Solche Züge hat das Bild des Zeus noch in keiner Dichtung getragen. Ein launischer und eigenwilliger Herr war der Göttervater wohl auch bei Homer, aber seine plötzlich hervorbrechende Leidenschaft konnte sein gütiges Wohlwollen gegen die Menschen niemals dauernd überschatten. Und die alten Sagen vom Titanenkampfe, in denen Zeus der streitbare, furchtbar einherfahrende Blitzgott ist, spielen in solcher Menschenferne und sind von solch überweltlicher Gewaltsamkeit, daß jeder Gedanke an menschlich beschränkte Züge verstummen muß. Und der Zeus, der in gestaltloser Majestät im Kulte Verehrung findet, liegt erst recht weit ab von dem Bilde dieses Tyrannen. Aeschylus hat ihn gestaltet, wie das ionische Epos seine Götter persönlich charakterisiert; der menschlich gedachte König, wie ein Tyrann in Griechenland absolut regierend, hat den Rahmen für das Bild abgegeben [3]). Von diesem Könige aber gelten all jene Taten, die die heimischen Sagen von den Kämpfen der Götter gegen die Urmächte der Welt berichten. Nach diesen Taten bestimmt sich sein Charakter. Da wird aus dem freundlichen Herrn bei Homer, der als Vater über Götter und Menschen waltet, der harte Tyrann, der sich seine Herrschaft eben erst erkämpft hat und mit rücksichtsloser Strenge seine Gegner vernichtet.

Welchen Zwecken wollte Aeschylus dienen, da er den Titanen so

[1]) 150—2.

[2]) Die große Szene der Jo 514 ff. scheint nur eingefügt, um seine Grausamkeit in noch helleres Licht zu setzen.

[3]) Zeus heißt in dem Drama fast nur Tyrann (vgl. v. 328, 406).

mächtig, den Götterkönig so menschlich und fehlend darstellte? Was ließ ihn den Gott so tief herniederreißen, wie es kein homerischer Sänger je getan hatte? Betrachtet man nur das erhaltene Stück, so könnte es scheinen, als falle alles Licht auf Prometheus, um den Triumph des Unterliegens eines kraftvoll bewußten Willens unter einer sinnlos wütenden Macht zu verherrlichen [1]). Aber das war nicht des Dichters letztes Wort. Er hat sich das Problem, das die so verschiedenen Göttergestalten heimischen Glaubens und ionischer Dichtung stellten, die doch eins ihrem Wesen nach sein mußten, wahrlich nicht erleichtert. Er hat ihm mutig ins Auge zu blicken gewagt und es in ungeminderter Schärfe zur Darstellung gebracht. War es doch das tiefste Problem griechischer Geistesgeschichte, das hier zu lösen versucht werden sollte, wie attische Tiefe und Frömmigkeit mit ionischer Geistesfreiheit sich paaren konnte. Wie aber Aeschylus in den folgenden Dramen eine Lösung fand, die vorläufig eine genügende Antwort zu geben schien, entzieht sich genauer unserer Kenntnis. Die Trilogie enthielt, wie wir annehmen dürfen, außer dem erhaltenen Gefesselten noch den »Gelösten« und den »Feuerbringer Prometheus« [2]). Doch nur ein ungefähres Bild derselben läßt sich aus den Andeutungen, mit denen der gefesselte Prometheus selbst über sich hinausweist, wie aus den Fragmenten und sonstigen Zeugnissen gewinnen. In dem Gelösten Prometheus hat sich Zeus mit Kronos und den Titanen ausgesöhnt. Noch schmachtet Prometheus an dem Felsen, doch seine Wildheit ist gebrochen, und er ersehnt das Ende seiner Qual. Da gibt er dem Zeus das hartnäckig geweigerte Geheimnis preis, Zeus sendet seinen geliebten Sohn Herakles, damit er den Adler töte. Um dem Götterkönig Sühne zu bieten, muß freiwillig ein anderer für den Prometheus sterben [3]); der todeswunde Kentaur Chiron tritt für ihn ein. Prometheus setzt einen Weidenkranz auf sein Haupt, ein Gedächtnis an seine Fesseln, und lehrt die Menschen, den gleichen Schmuck im Kulte zu tragen. Im Feuerbringer endlich muß die Einführung des Kultes für Prometheus er-

---

[1]) A. W. Schlegel, Vorlesungen über dramatische Poesie 3. Ausgabe 1. Teil 1846 S. 108—10.

[2]) Nach Westphals Entdeckung (Prolegomena zu Aeschylus Tragödien 1869, S. 207 ff.) wohl sicher in dieser Reihenfolge.

[3]) Prom. 1025—8.

folgt sein. Als gütiger Spender der Kultur wird er fortan verehrt, dem die Athener im Haine des Akademos opferten.

Die Lösung des Konflikts geschieht demnach einfach durch Versöhnung der streitenden Mächte. Sie wird möglich, indem beide, der grausam triumphierende Götterkönig wie der unbeugsam grollende Titan, ihr Wesen ändern [1]). Freilich eine seelische Entwicklung, wie wir sie verstehen, kennt Aeschylus noch nicht. Er greift einfach zu einer anderen Ausprägung der Göttergestalt, um deren Wesen sich wandeln zu lassen. So weitet sich das Bild des dumpf wütenden Tyrannen zu der lichten Harmonie des seligen Weltenherrschers. Und der Titan legt seine Wildheit ab; er, der Kulturgott, reiht sich diesem neuen, gesetzlichen Dasein ein, das die Welt der Zivilisation bedeutet. Die kleinlichen Züge verschwinden aus dem Bilde des Götterkönigs. Er zeigt wieder die ruhige Majestät, die der Athener im Kulte verehrt, nur lebendiger und reicher ausgeprägt durch die Taten, welche die Sage von ihm erzählte. Und Prometheus vergißt der alten Kämpfe und wird wieder zu dem freundlichen Kulturgotte, wie ihn die Athener kannten; nur mochten sie jetzt seine Macht noch tiefer empfinden. Damit ist jenes fürchterliche Ringen der Götter gegeneinander in eine ferne und fremde Zeit zurückgeschoben; wie ein grausiger Sang aus weiter Vergangenheit klingt das Lied herüber zu der glücklicheren Gegenwart, in der jene Kräfte nicht mehr in blindem Toben einherwüten, sondern in einem stilleren Wirken Maß und Gesetz sich selber setzen. Der gleiche Gedanke von dem Wandel göttlicher Art wurzelte tief in den religiösen Vorstellungen des bäuerlichen Denkens, da die wilden Schrecken einer unbezwungenen Natur abgelöst werden von der ersten, in schwerer Arbeit dem Lande abgerungenen Kultur.

Wie aber alle Weltanschauung der Tragödie nicht in abstrakten Gedanken ausgesprochen, sondern in Bildern und Handlungen dargestellt erscheint, so endet die Tragödie mit der Handlung, in der der Glaube an das gütige Walten der versöhnten Götter seinen sichtbaren Ausdruck findet, mit dem Kultus. Hier, im Handeln nach den altgewohnten Vorschriften des Ritus, vergißt der Mensch jene bunten Gestalten, die seine Phantasie ihm vorgegaukelt hat. Der Gläubige

---

[1]) Vgl. v. Wilamowitz, Griech. Tragödien II³, 1901, S. 45.

weiß sich eins mit dem Gotte; er ist emporgerissen aus der Welt, und alle Fragen und Schmerzen dieser Welt reichen nicht mehr an seine Seele.

In seiner letzten Trilogie, der Orestie, wendet sich Aeschylus wieder der Heldensage zu, und einem Stoffe, der abermals jenen gesteigerten Formen der Sage entstammt. Die furchtbaren Sagen von dem Hause der Atriden sind dem Epos anfangs fremd und in der eigentlich tragischen Fassung, soweit wir sehen, immer geblieben [1]. Homer weiß von den Greueln der Vorfahren des Agamemnon noch nichts zu erzählen [2]. Dieser selbst wird von Aegisth ermordet, der in seiner Abwesenheit die Liebe der Klytämnestra gewonnen hat. Aegisth herrscht über Mykene, bis Orestes heimkehrt und ihn zur Rache für seinen Vater erschlägt [3]. Es ist ein Streit zwischen Männern, wo jeder Recht hat, soweit seine Macht reicht. Erst spätere Stellen im Homer kennen die Mitwirkung der Klytämnestra und zeigen in der realistischen Art, wie die Ermordung geschildert wird, den Beginn einer ins Furchtbare gesteigerten Stilisierung [4]. Und in der Folgezeit werden die Geschicke des Atridenhauses immer grausiger ausgestaltet. Von den Freveln des Tantalus, des Atreus und Thyestes wird berichtet; der Vater gibt seine Tochter zur Opferung her; die Rolle der Klytämnestra bei der Ermordung ihres Gatten wird bedeutender, auch sie fällt der Rache durch ihren Sohn zum Opfer [5]. Aber auch in diesen Erzählungen bot das Epos ohne Zweifel nur eine Häufung von Greueln, ohne sie in einen engeren Zusammenhang einzubeziehen. Das ist nach allem erst in der chorischen Poesie geschehen. Stesichorus muß es gewesen sein, der hier Frevel und neuen Frevel zu einer festeren Kette zusammenband. Schon er scheint die Ursache der Ermordung in der Rache der Klytämnestra für die

---

[1]) Über die Sage vgl. Robert, Bild und Lied S. 149 ff. Blaß, Ausgabe der Choephoren 1906, S. 1 ff. Wecklein, Einleitung zur Ausgabe der Orestie S. 1 ff. Über die Orestie vgl. besonders die Einleitungen von Wilamowitz zu seiner Übersetzung.

[2]) Il. 2, 102 ff.

[3]) Od. 3, 254 ff. [4]) Od. 11, 406 ff.

[5]) Nach Robert a. a. O. stammten diese Neuerungen in der Hauptsache erst von Stesichorus, doch meint auch er, daß Elemente dazu bereits im späteren Epos vorlägen. Die Steigerung des Charakters der Klytämnestra, die, wie Robert mit Recht bemerkt, die Hauptsache ist, findet sich jedenfalls schon in der Nekyia (Od. 11, 422 ff.). Nach Proklus stand die Tat der Klytämnestra und der Muttermord in den Nostoi.

Opferung ihrer Tochter gesehen zu haben [1]. Damit wurde Klytämnestra ganz in den Vordergrund geschoben, ihr vor allem gilt die Rache des Orestes [2]. Ihn, der bei Homer nur Ruhm für seine Tat geerntet hatte, verfolgen jetzt die Erinyen, um den Muttermord zu rächen [3].

Aeschylus hat diese engere Verknüpfung der Frevel des Geschlechts schon überliefert erhalten; das erste Drama der Trilogie, der Agamemnon, ist erfüllt von Erinnerungen an die schweren Geschicke, die Schuld und Leidenschaft über das Haus der Atriden gebracht haben, von denen die jetzigen Greuel nur ein weiteres Glied sind. Eine düstere Wolke hängt unheildrohend über dem Geschlechte herab. Die Botschaft vom Siege der Griechen kann keine laute Freude erwecken; in gedrückten Gesängen erinnert der Chor an das vergangene Unheil, sieht angstvoll neues aus dem Nebel der Zukunft hervorbrechen. Von der gerechten Rache der Götter, die Troja für den üppigen Frevelmut des Paris traf, richten sich die Gedanken nur erneut auf das frevlerische Treiben daheim. Denn keiner sage, daß die Götter nicht darum sich kümmern, wenn einer Heiliges mit Füßen tritt [4]. Hybris gebiert stets von neuem Hybris, die in Sünden blühende, unwiderstehlich ersteht dem Hause der Dämon [5]. Hier weht nicht der Sturm des Unterliegens, ein dumpf gequältes Gefühl ringt sich langsam in düsteren Ahnungen empor. In deutlichen Worten verkündet die Seherin Kassandra die vergangenen und die kommenden Greuel des Hauses. Nimmer verläßt der Chor der Erinyen das Haus, drinnen hält er sein Trinkgelage in Menschenblut [6]. Wird sie heute zusammen mit ihrem Herrn erschlagen, es ist nur ein neuer Akt des gleichen Dramas, und schon sieht sie den Rächer Orestes die Frevel des Hauses zum äußersten führen. Das furchtbare Bild eines von den Göttern verfehmten Geschlechts steigt hier von neuem empor. Auf den Alastor, den Dämon, der unheimlich wirkend im Hause sein Wesen treibt und Schuld und Unheil nicht zur Ruhe kommen läßt, möchte Klytämnestra alle Schuld für ihre Tat ab-

---

[1] Philodem περὶ εὐσεβείας p. 24. Vgl. Pindar, Pyth. 11, 22 ff.

[2] frg. 15 Hiller-Crusius erwähnt den unheilkündenden Traum. Vgl. übrigens die Rekonstruktion der Fassung des Stesichorus von Robert a. a. O. S. 178 ff.

[3] Schol. zu Eur. Or. 268.

[4] 356 ff. [5] 733 ff. [6] 1140 ff.

schieben[1]). Und daß ein Dämon das Haus des Tantalus heimgesucht hat, glaubt auch der Chor[2]). So wird die Leidenschaft und der persönliche Wille des epischen Helden gebannt unter das Wirken eines dämonischen Wesens, das ihr Tun tückisch zu immer neuem Leide führt.

Doch die Menschen dieses verfehmten Geschlechts sind freier und individueller vom Dichter gestaltet, denn je zuvor. Hier zuerst hat er völlig plastische, in ihrer individuellen Besonderheit scharf erfaßte Persönlichkeiten geschaffen. Von einer helleren Reflexion, nicht mehr nur von dumpfen Gefühlsimpulsen, ist vor allem die Trägerin der Handlung, Klytämnestra, bewegt. Mit bewußter Heuchelei umgarnt sie ihren heimkehrenden Gatten und zieht ihn schmeichelnd mit glatten Worten in sein Geschick hinein. Mit reichen Bildern weiß sie das Leid der daheimgebliebenen Frau zu schildern, in fast gezierten Vergleichen ihren Herrn und König zu rühmen. Das neue Wesen, das rascheren Geistes und schneller mit dem Wort bei der Hand in Athen seinen Einzug hält, hat dem Dichter die Farben zu seinem Gemälde geliefert. Ihm selbst aber ist dies freiere Reflektieren unerfreulich und keines geraden Wesens Zeichen. Wie er selbst, steht Agamemnon als der alte Typus des ehrenhaften Mannes mißtrauisch dieser übertriebenen Art gegenüber. Und kaum hat Klytämnestra die Maske der Heuchlerin nicht mehr nötig, da zeigt sie sich in ihrer ganzen, schamlosen Frechheit. Blutbespritzt tritt sie hervor und rühmt sich jubelnd ihrer Tat. Fast homerisch klingt es, wie sie und Aegisthus jeder Rache trotzen wollen und pochend auf ihre Macht den Zorn der Greise höhnend zurückweisen[3]). So eigenwillig in ihrem herrischen Selbstgefühl stellten sich schon die Menschen des Epos dar; sie vermochte auch der Gedanke an die Götter nicht in ihrem rücksichtslosen Tun zu hemmen. Aber der Chor weiß, daß schon die Moira ihr Messer wetzt zu neuer Buße[4]). Und schließlich bricht auch in Klytämnestra die Angst vor dem Rachegeist, den sie sich selbst geweckt, hindurch[5]). Der Kontrast ihrer freien und rücksichtslosen Verschlagenheit mit der dumpfen Sorge des

[1]) 1438 ff. 1459 ff. Über den Alastor vgl. L. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen I, S. 245 f.

[2]) 1423 ff.

[3]) 1355 ff. [4]) 1497 f. [5]) 1538 ff. 1625 ff.

religiösen Gefühls, deren auch sie sich nicht zu entziehen vermag, läßt das Drama in einer eigenartigen Dissonanz verklingen.

Plastischer denn je zuvor treten die Persönlichkeiten aus dem Relief der Handlung hervor. Auf ihnen ruht hier ganz der Fortschritt des Geschehens, der Chor ist nur Zuschauer. Und ihre individuellen, bewußt erfaßten Motive treiben die Handlung vorwärts. Die religiöse Substanz des Geschehens steigert ihre Gestalten nur zu höherer Bedeutung. Auf dem Hintergrund einer von ganz primitiven religiösen Vorstellungen beherrschten Auffassung des verfehmten Hauses, in dem der Dämon sein Wesen treibt, erhebt sich die Gestalt der Klytämnestra. Aus diesem Gegensatze erwächst das Problem der Tragödie. Wo so entschieden der Einzelne seinen Willen selber bestimmt, da muß ihm selbst auch seine Tat zugerechnet werden. Der Schuldige ist so sehr schon der religiösen Scheu entwachsen, daß er den religiösen Fluch, der für ein primitiveres Denken unmittelbar die Schuld begründet, da göttlicher Zorn und Sünde noch wesentlich identisch sind, zur Enschuldigung für seine Handlung herbeizieht. So wagt es Klytämnestra, sich mit der religiösen Bedingtheit alles Geschehens zu entschuldigen; nicht sie, der Dämon hat die Tat gewirkt [1]). Die alten Maßstäbe wollen für diese Zeit des Individualismus nicht mehr reichen. Denn wirklich ist nach der alten Auffassung nur der Dämon in dem Geschehen tätig [2]), und die Antwort auf die neue Fragestellung müßte den Einzelnen lossprechen. Aber je selbstbewußter sich das Individuum darstellt und sich skrupellos seiner Tat rühmt, um so weniger kann sich das Rechtsgefühl bei jener Anschauung beruhigen; um so gebieterischer verlangt es einen Ausgleich. Mag der Dämon mitgewirkt haben, frei von Schuld kann der Täter darum nicht sein [3]). So trägt die Entwicklung der Individualität ihre Korrektur in sich selber, sie darf die alte Rechtsauffassung nicht zerstören, sondern muß sie zu einer höheren Stufe weiter entwickeln. Aber die Lösung des Problems, wie der religiöse Gedanke, der nur die Tat sieht und nicht nach dem Einzelnen fragt, mit diesem Einsetzen der Individualität in Übereinstimmung gebracht werden könne, hat der Dichter erst in den folgenden Dramen der Trilogie versucht. Hier stellt er nur das Problem in seiner ganzen Größe hin, wie das

---

[1]) 1438 ff. 1459 ff. [2]) 1444 ff. [3]) 1467 ff.

mächtige, neu entwickelte persönliche Leben gewaltsam sich losringt aus dem Untergrunde religiöser Lebensauffassung [1]).

Der gleiche Gegensatz der höher entwickelten Individualität und der alten religiösen Rechtsvorstellungen beherrscht das folgende Drama, die Choephoren. Doch ist die Darstellung der Persönlichkeit nicht mehr ganz so frei und groß wie im Agamemnon. Kunstvoll und bewußter als früher sind auch hier noch die Szenen angelegt, die Erkennungsszene zwischen dem als Rächer heimkehrenden Orestes und Elektra, die List des Orestes, mit der er Aegisthus und Klytämnestra in seine Schlingen lockt. Aber der Wille der Handelnden ist wieder mehr als zuvor durch religiöse Momente bestimmt; der Fluch, das Gebot des Gottes wirkt in ihnen. Wenn sie sich trotzdem individueller darstellen, reflektierter in allem, was sie beginnen, so erwächst aus diesem Doppelcharakter jene eigentümliche Stimmung, die ihnen eignet. All ihre Reflexion erhält durch den religiösen Untergrund des Geschehens eine mächtig aus der Tiefe empordringende Resonanz.

In der Sage erschlug Orestes den Mörder seines Vaters, Aegisth, aus Rache Mann gegen Mann, um Entschädigung zu erhalten. Als die Mutter mitschuldig erschien, erschlug er auch sie, ohne daß deshalb zunächst ein schlimmeres Geschick seiner wartete [2]). Es ist bezeichnend, daß diese späteren Sagen den Gattenmord mit fast raffinierten Mitteln schildern [3]), den Muttermord dagegen nur leicht berühren. Im europäischen Griechenland aber, wo die alten religiösen Vorstellungen über Blutsverwandtschaft noch lebendig waren, sind Mutter und Sohn durch ihr Blut aufs engste aneinander gekettet, enger als Mann und Weib [4]). So tritt hier der Muttermord in den Mittelpunkt; die Erinyen verfolgen schon bei Stesichorus den Orestes. Bei Aeschylus treten, seiner Stellung zur Sage gemäß, all diese Momente hervor, wenn auch die religiösen Gedanken weit im Vordergrunde stehen. Ganz im Sinne des Epos heißt es, Elektra solle bitten,

[1]) In dem Fluch sieht Aeschylus, wie Solon, die Strafe für das Unrecht, das Leid ist eine Lehre der Götter (v. 164, 237). Tief pessimistische Worte erklingen v. 364 ff. 740 ff. 1281 ff.; vgl. frg. 138. 266. 353. 401.

[2]) Od. 3, 309 f. [3]) Od. 11, 406 ff.

[4]) Weil sie ihrem Manne nicht blutsverwandt war, verfolgen die Erinyen die Klytämnestra nicht; Eumeniden 594 f.

daß einer erscheinen möge, der zur Vergeltung Mord übe [1]); doch gleich ergreift sie die Sorge, ob eine solche Bitte an die Götter auch fromm ist? Und Orestes führt neben dem Gebote des Apollo als Hauptmotiv für die Notwendigkeit der Rache die Schädigung an, die ihm aus der Ermordung seines Vaters erwachsen ist [2]). Aber neben solch freier reflektierten Klängen ertönen die ganz dumpfen, aus der Tiefe religiöser Ahnung heraufdringenden Gedanken. Die Erinyen des Vaters, aus seinem Blute erwachsen, dräuen dem Orestes mit allen Schrecken, wenn er die Pflicht der Rache nicht übt [3]). Der delphische Apollo, der Schützer des Seelenkultes, gebietet sie ihm [4]). Der Muttermord ist ganz erfüllt von diesen primitivsten Gedanken. Mit den Hunden der Mutter, den zürnenden Seelengeistern, droht sie dem Sohne [5]). Und am Ende steigen sie furchtbar vor der Seele des Mörders herauf und jagen ihn wahnsinngeschlagen vor sich her.

Hatte früher die religiöse Pflicht selbstverständlich dem Einzelnen seinen Weg gewiesen, so dringt jetzt eine grübelnde Reflexion in die alten, robusten religiösen Vorstellungen ein. Der Handelnde fühlt sich nicht mehr selbstverständlich unter den Willen der Gottheit gebannt, bewußter wählt er selbst die Motive seines Tuns. Nun sieht sich Orestes widerstreitenden Göttergeboten gegenüber. Apollo befiehlt die Rache für den Vater, die Erinyen bedrohen den Muttermord. Auf welcher Seite liegt hier das Recht, so grübelt er nach der Tat. Der Tod des Aegisthus ist selbstverständlich, aber der Muttermord — ist auch der gerecht [6])? Ein Zweifel zieht ihn nach beiden Seiten, er rühmt sich seiner Tat und beklagt sie doch [7]). Der Mensch ist über seine Götter hinausgewachsen. Sie fordern starr überall nur das eine, ohne Rücksicht auf Verhältnisse oder Persönlichkeiten; sie geraten in Widerspruch miteinander, ohne daß dies ihren Willen zu beirren vermöchte. Wem soll der Mensch also folgen, wenn Befehl gegen Befehl steht? Auf diese Frage kann die rein religiöse Auffassung überhaupt keine Antwort geben, und so klingt wieder scharf die Dissonanz zwischen Religiosität und Individualismus zusammen.

---

[1]) 114. [2]) 291 ff.
[3]) 275, 918. [4]) 261 ff. [5]) 917. [6]) 985. [7]) 1007 ff.

Aber hinter und über beiden gegeneinander ringenden Kräften erhebt sich jetzt die Macht, die hier allein einen Ausgleich zu schaffen vermag, das Recht. Zunächst ist freilich auch die Dike eine göttliche Macht, die ohne Rücksicht auf den Einzelnen mit Notwendigkeit die Strafe über den Frevler heraufführt [1]). Aber die Forderung des Individuums, daß Schädigung Schädigung verdient, Auge um Auge, Zahn um Zahn, nimmt auch den Namen der Dike für sich in Anspruch. Agamemnon soll Dike zum Beistande senden oder die Mutter gleichen Schaden erleiden lassen, damit er, der bezwungene, wieder siege [2]). Schön nennt man die Göttin Dike, die mit Verderben den Feind niederstürmt [3]). So bleibt Dike nicht die Göttin, die selbstverständlich jedes übermächtige Streben in seine Schranken zurückwirft; sie wird die Schützerin auch des individuellen Rechtes, das der Geschädigte, um seinen Ansprüchen Genüge zu leisten, sich zu verschaffen sucht. Auf diesem freieren Standpunkte erst ist eine Debatte und Reflexion darüber möglich, was denn Recht sei, und wie weit jeder einzelne es verfolgen solle. So kann nur das Recht, das ebenso heilig über dem Einzelnen steht, wie die Mächte der Religion, und ihm doch seine individuellen Forderungen einzusetzen gestattet, den Konflikt lösen, in den die Persönlichkeit mit der religiösen Bedingtheit alles Geschehens sich verwickelt sieht.

Als einen seelischen Konflikt hat der Dichter den Zwiespalt, den die verschiedenen Auffassungen der Rachepflicht ergeben mußten, in das Innere des Orestes selbst verlegt und damit am Ende der Choephoren eine Szene geschaffen, die ohne Zweifel zu dem größten gehört, was in griechischer Sprache geschrieben ist. Diesen Seelenkampf durchzuführen und zur Lösung zu bringen, hat er noch nicht vermocht. Zu mächtig war zugleich das religiöse Problem erregt, als daß der Einzelne dauernd ein solches Interesse hätte beanspruchen dürfen. Der Wille der Gottheiten steht in schroffem Widerspruch einander gegenüber, hier mußte eine Ausgleich gefunden werden. Und so ist in der letzten Tragödie, den Eumeniden, der Seelenkonflikt zu einer theologischen Frage geworden, ähnlich der im Prometheus behandelten. Orestes sinkt zu einem willenlosen Werkzeug

---

[1]) 622 ff. [2]) 484—6.
[3]) 941—3.

der Götter herab, er ist nur noch das Objekt, an das beide Parteien ihre Ansprüche geltend machen. Denn um einen Streit der Götter, deren Wille und Recht sich widersprechen, handelt es sich jetzt. Der delphische Apollo, der Hüter des Seelenkultes, hatte dem Orestes die Rache für den Vater geboten; die Erinyen verfolgen ihn wegen Muttermord. Forderung steht gegen Forderung. Aber hier ringen nicht mehr elementare Kräfte gegeneinander wie im Prometheus; als einen Rechtsstreit bringen die Parteien ihren Zwist zum Austrag. Apollo hat den Orestes entsühnt. Damit ist der Greuel des Blutes abgewaschen, frei darf der Schuldige wieder seine Stirn erheben, ohne Befleckung sich Göttern und Menschen nahen [1]). Aber die Erinyen wollen von dieser Sühnung nichts wissen, denn die Seele ist damit nicht befriedet. Unter den Lebenden mag wohl der furchtbare Eindruck des vergossenen Blutes getilgt werden, und in dem rascheren, dem Diesseits zugewandten Leben verschlingen die lauten Töne des Tages das Klagen der gemordeten Seele. Anders wo die Gedanken fest an dem Toten und dem Wirken der Seele nach dem Tode haften. Da fordert jede Seele unnachsichtlich ihr Recht. Dieser Rechtsstreit aber verschmilzt hier mit einem andern. Die Erinyen haben die Klytämnestra nicht verfolgt, weil sie nur Blutschuld rächen, die Bande der Ehe sind für sie nicht so fest [2]). Darum gehört für sie Orestes viel unmittelbarer zur Mutter als zum Vater. Apollo dagegen vertritt die Lehre, daß der Vater der eigentliche Zeuger des Kindes ist, die Mutter nur die Pflegerin des ihrem Schoße anvertrauten Samens [3]). Er schätzt den Mann als solchen höher ein als das Weib [4]).

Wiederum hat sich Aeschylus das Problem nicht leicht gemacht, in voller Schärfe weiß er es zu stellen. Die Erinyen, die ein heiliges Recht einfordern, hat er mit Absicht so furchtbar wie möglich gebildet. Entsetzlich ist ihre Gestalt, als reine Wesen des Schadens erscheinen sie, ausgeschlossen von der Gemeinschaft der seligen Götter [5]). Und doch sind sie es, die den Menschen in seine

[1]) 441 ff.
[2]) 210, 595.
[3]) 648 ff. Diese Lehre entstammt wohl der ionischen Naturphilosophie. Vgl. Zeller, Philosophie der Griechen I 2[5], S. 1012 f.
[4]) 615 ff. [5]) 317 ff.

Schranken weisen. Wie wird das Streben des Menschen ins Maßlose vorschreiten, wenn mit ihnen alle Furcht und Scheu entweicht? Denn das Furchtbare ist gut und ein Hüter des Sinns muß bleiben [1]). Wenn ihr Recht gekränkt wird, werden sie allen Frevel auf der Erde dulden [2]). Ihnen entgegen steht Apollo, er und Athene als die jungen Götter. Es sind die zwei Göttergenerationen wie im Prometheus. Und auch hier ist Apollo, wie dort Zeus, als der herrische Gott des Epos gezeichnet. Nicht den hehren, delphischen Gott glauben wir zu vernehmen, schroff und eigenwillig setzt er seine Persönlichkeit ein, um das Recht zu erhalten, das er allein anerkennt. Und doch bleibt er der Sehergott, der nur den Willen seines Vaters Zeus verkündet. Zeus will Sühnung für vergossenes Blut ergehen lassen [3]).

Daß das Rechtsproblem als solches unlösbar ist, hat der Dichter durch die Stimmengleichheit, mit der die Richter entscheiden, deutlich ausgesprochen. Aber darauf kommt es ihm letzthin nicht an. Er fragt, wie die Götter, die doch alle in gleicher Weise Verehrung von den Menschen verlangen und erhalten, in solch unversöhnlichem Streite miteinander liegen können? So ist die Lösung, die ethisch unmöglich wäre, denkbar nur auf dem Gebiete der Mythologie, wo die einzelnen Götterpersönlichkeiten wollen und streben wie die Menschen, daher auch ihrem Willen eine andere Richtung geben und einander die Hand zur Versöhnung reichen können. Und so geschieht es. Orestes wird freigesprochen, denn Zeus, der neue Herrscher der Welt, hat für ihn Zeugnis abgelegt [4]). Damit sind die Erinyen aufs tiefste beleidigt und drohen mit der furchtbarsten Rache. Aber Athene gelingt es, sie zu versöhnen, indem sie ihnen hohe Ehren in dem Lande verspricht, das bald zu höherer Macht und Herrlichkeit sich emporschwingen wird [5]). In hehrer Majestät werden sie hier Recht und Sitte schützen. Die Erinyen legen ihren Zorn und ihre maßlose Fürchterlichkeit ab. Als schreckliche und dem Frevler furchtbar drohende Wesen, doch dem Frommen gütig gesinnt, ziehen sie nach den neuen, ihnen von Athene angewiesenen Sitzen. Und in ihr Segenslied, das sie zum Heile des Landes Attika anstimmen, fallen

---

[1]) 512. [2]) 486 ff.
[3]) 608, 703, 785. [4]) 785. [5]) 837.

die Bürger ein und geleiten in feierlichem Festzuge die hehren Göttinnen zu ihrem Heiligtume. Mit dem Kultgesange, in dessen Erregung alle Mißtöne der Phantasie verschlungen sind, endet die Trilogie.

Ähnlich wie im Prometheus wandeln die alten Gottheiten ihr Wesen. Wie schon dem Bauer die Götter seines Bodens bald drohend und schadend, bald gütig und segenspendend erschienen, so erhebt sich auch hier aus den dumpfen Angstgefühlen einer primitiven Religiosität der innige Glaube an das segensvolle Wirken eng vertrauter Mächte. Der höchste Gott Zeus, der dort selber als Partei eingreift, ist hier ganz in den Hintergrund geschoben; er ist der hehre Weltenherrscher, dessen Befehle erhaben über jeden Zweifel dastehen. Statt seiner tritt Apollo ein, der delphische Gott, doch charakterisiert ganz im Sinne des ionischen Epos. Zwischen ihm und den Urdämonen steht Athene als Mittlerin. Wohl ist auch sie hier vor allem die kühne, männliche Schlachtenjungfrau des Epos, doch zugleich die treue Göttin der Heimat, die alteingesessen droben auf der Burg ihren Sitz hat und schützend über Stadt und Land waltet. Ihr gelingt es, die alten Gottheiten in die Sphäre der neuen hinüberzuziehen. Nicht die primitiven Schreckgestalten sind so die wahren Gottheiten, nicht die herrischen Individualitäten des Epos. Sie beide gehören einer überwundenen Kulturstufe an. In der Gegenwart wirken und genießen Verehrung allein die Wesen, in denen sich die Tiefe religiösen Empfindens mit den freier entwickelten Vorstellungen gütiger, individueller das menschliche Treiben schützender Gottheiten vereinigt.

Bei diesem Ausgleich aber der widerstreitenden, göttlichen Mächte setzt Athene, wie schön und sinnig Aeschylus dichtet, den Areopag ein. Nur das Recht löst den Konflikt, den die vorangehenden Tragödien aufgerollt hatten, nur das Recht kann vermitteln zwischen der ungebrochenen Macht primitiver Religion und den frei sich auswirkenden, individuell bestimmten Willenshandlungen des Einzelnen. Es weist dem Einzelnen seinen Weg, wie die Religion, aber erlaubt ihm zugleich, entschiedener sich selbst und die Motive seines Tuns zur Geltung zu bringen. So ist in Wahrheit dereinst in Attika die Rechtsordnung, wie sie in Drakons Gesetzen niedergelegt ist, geschaffen worden, indem die alte, religiöse Auffassung jedes Geschehens mit dem bestimmter hervortretenden Willen des Einzelnen in Einklang

gesetzt wurde. Das mächtige Hervortreten der Persönlichkeit aus der religiösen Bedingtheit alles Geschehens, das tiefste Problem der Geschichte Athens, hat in dieser Trilogie des Aeschylus seine dichterische Gestaltung gefunden. Und wie das Recht es gewesen war, das diesen Konflikt im attischen Geistesleben erstmals überwunden hatte, so ist es die Idee des Rechtes, die auch in der Dichtung den harten Widerspruch zwischen religiöser Bestimmung und persönlichem Streben zur Versöhnung bringt.

Sechstes Kapitel.

Das Zeitalter des Perikles.

1. Die Jonier.

Die Kämpfe gegen die Barbaren haben dem Geistesleben des fünften Jahrhunderts den entscheidenden Anstoß gegeben. Die Stellung, die sie zu diesem Ereignis einnehmen, bedingt den Charakter auch der kommenden Generationen. Hat die erste Generation des Jahrhunderts die Kriege im reifen Mannesalter mit durchgefochten und völlig von ihnen die Richtung ihres Lebens erhalten, so ist die folgende unmittelbar vor den Perserkriegen geboren. Sie trägt noch die Schrecken der Kriegsjahre im Gedächtnis und die religiöse Ehrfurcht, die damals stärker erwachte, ist auch ihr ins Herz gepflanzt. Aber ihr Leben konnte sich in ruhigeren Zeiten entwickeln. Das Stürmische und Unausgeglichene jener ersten, hastigen Entwicklung unmittelbar nach dem Kriege haben diese Menschen abgestreift. Frei überschauen sie die Welt und die Fülle ihrer Möglichkeiten; aber die tiefe Scheu, die sie ihre früheste Jugend gelehrt, gibt ihnen doch im Innern einen festen Halt, der sie sich nirgends verlieren läßt. Ihre Zeit reicht etwa von dem Sturze des Kimon, seit Perikles entschieden die Zügel der Herrschaft in die Hand nimmt, bis zum Beginne des peloponnesischen Krieges [1]. Von da an tritt ein neues Geschlecht hervor. Es hat keine unmittelbare Erinnerung mehr an die Kämpfe mit den Barbaren; seine ersten Eindrücke hat es frühestens in den Zeiten des mächtigen Aufschwungs der attischen Macht nach dem Kriege erhalten. Und wie sich damals das Geistesleben Athens mit der vollen Frische

---

[1]) 460—430.

der durch den Krieg aufgerüttelten Energie emporschwang, so hat diese Generation etwas völlig Freies und Ungebundenes. Kein tieferes, religiöses Gefühl hemmt ihre kecken Gelüste. Was ihr gefällt, wird ergriffen; ein jeder Fessel entbundenes Jagen und Hasten erfüllt ihr Leben.

Wir nennen jenes mittlere Zeitalter nach dem Namen des Perikles, in dessen Persönlichkeit sich alle Bestrebungen dieser Zeit zusammenfassen. Aber wenn auch Athen jetzt den Mittelpunkt alles Lebens bildet, an der Spitze der Kulturentwicklung schreiten noch immer die Jonier. Freilich als Volk, als politischer und sozialer Organismus, haben sie fortan keine größere Bedeutung mehr, und es ist kein Zufall, daß wir sie seit dem unglücklichen Ausgange des ionischen Aufstandes so ganz aus den Augen verloren haben. Die Rolle, die sie als Gesamtheit für die griechische Kultur bedeuten, haben sie damals endgültig ausgespielt. Seit den Perserkriegen stehen sie in mehr oder minder strenger Abhängigkeit von Athen. Wohl konnte in den jetzt friedlicheren Zuständen der Handel einzelner Städte sich wieder heben; aber er hielt doch keinen Vergleich aus mit dem ungeheuren Aufschwung des kommerziellen Lebens der Vormacht. Alle wichtigeren Handelswege und Absatzgebiete hat Athen sich selber gesichert. So ist den ionischen Städten die politische Aktionskraft wie die kaufmännische Unternehmungslust unterbunden. Sie führen, noch immer begütert genug, ein vornehmes und elegantes Leben, hingegeben dem Genusse des Tages. Als der eleganteste Stamm, bei dem Witz und gute Lebensart vor allem zu lernen war, gelten sie fortan.

Nur in einzelnen Individuen offenbart der ionische Geist noch immer seinen unerschöpflichen Reichtum. Auf allen Gebieten fast begegnen wir noch den Joniern als den Lehrern der übrigen Stämme. Der Maler Polygnot lehrt in Athen, Hippodamus von Milet bringt den rationellen Städtebau auf, der Ingenieur Artemon von Klazomenae konstruiert dem Perikles seine Kriegsmaschinen. So betätigt sich noch überall der rasche, erfindungsreiche Geist der Ionier, aber nur in einzelnen Männern, die den Zusammenhang mit ihrem Volke verloren haben. Und Einzelne nur führen die charakteristischen Ideen des ionischen Geisteslebens fort. In den Stürmen der Kriegsjahre waren ihre Stimmen fast verhallt. Wohl haben gerade damals

Heraklit und die Eleaten ihre Lehren geschaffen, aber sie wenden sich von dem Leben ihrer Zeit ab und führen ein einsames Gelehrtendasein, indem sie die Ideen der vorangegangenen Zeit zu ihren Systemen entwickeln. Ebenso kehren die Dichter ihrer Heimat den Rücken. Ein Simonides und Bakchylides treiben sich in der Fremde herum, so daß auch ihre Gedankenwelt manchen, der ionischen fremden Zug annimmt. Erst jetzt, nachdem einige Jahrzehnte vorübergegangen sind, und die schwersten Wunden jener harten Zeit langsam sich schließen, erheben die Jonier freier ihr Haupt, und ionisches Denken, ionische Wissenschaft wird noch einmal das bewunderte Vorbild für ganz Hellas. Doch auch diese Männer sind nicht mehr so innig mit dem allgemeinen Bewußtsein verwachsen, wie die älteren Denker, die nur als besonders weit vorgeschobene Posten allgemeiner Richtungen erschienen. Sie treten als Individuen auf, und mögen sie auch den ionischen Charakter ihres Denkens nicht verleugnen, so schlagen sie doch von vornherein bewußter und selbständiger ihre eigenen Wege ein. Der Individualismus ist voll entwickelt, und das geistige Leben ihrer Umgebung zeigt nicht mehr jene höhere Schwungkraft, die dem Denken des Einzelnen Richtung und Bedeutung zu geben vermöchte. So sind hier nicht mehr geistige Strömungen von breiterem Umfange Gegenstand der Betrachtung, die Gedanken und Lehren einzelner Individuen haben wir zu verfolgen.

Am ehesten zeigt noch die Historie, d. h. jene Kunde aller wissenswerten Dinge, die gleichen Züge wie früher. Jener ungestüme Wissensdrang, eng verbunden mit einer fröhlichen Lust am Fabulieren, beherrscht die Jonier noch immer. Eine ganze Reihe ionischer Logographen kennen wir ihrem Namen nach aus dieser Zeit, und einer unter ihnen ist auch uns noch bekannt. Das Werk des Herodot von Halikarnaß ist uns erhalten. Von Abstammung freilich ist er ein Dorer; aber schon öfter wurde ja darauf hingewiesen, wie die Grenzlinien der Stämme in den Kolonien durchaus fließende waren, die nirgends die Einheit dieser See- und Handelswelt entschiedener zu durchbrechen vermochten. Und wie in der Heimatstadt des Herodot die ionische Sprache verbreitet gewesen sein muß [1],

[1] Kirchhoff, Studien zur Gesch. d. gr. Alphabets 3. Aufl. S. 4 ff.

so schreibt er selbst sein Werk ionisch, das auch sonst völlig den Charakter ionischer Historie trägt. Geboren etwa in der Zeit der Perserkriege hat er in seiner Jugend an den Parteistreitigkeiten in seiner Vaterstadt teilgenommen, doch frühe schon sie verlassen. Von da an hatte er seinen Wohnsitz in Athen oder in der neu gegründeten Kolonie Thurii. Viel war er auf weiten Reisen abwesend, die ihn durch Griechenland, ans schwarze Meer, durch Persien und nach Ägypten geführt haben. Im Beginne des peloponnesischen Krieges ist er gestorben [1]. So hat er das unruhige Leben eines echten Joniers geführt.

Ionisch ist auch Denken und Fühlen des Herodot. All jene Töne, die einstmals das ionische Leben durchklungen hatten, bestimmen noch immer den Charakter dieser Historie. Die nie beruhigte Erregung des Innern, die von Eindruck zu Eindruck eilt und kaum einen länger festzuhalten vermag, trägt auch das Ethos des herodoteischen Geschichtswerks. Weitergehende politische Absichten darf man ihm nicht zutrauen [2]. Eine gewisse Vorliebe für Athen ist allerdings unverkennbar; aber selbst dabei muß dahingestellt bleiben, wie weit dies nicht schon in seinen Quellen, etwa der mündlichen Tradition, der er folgte, den Charakter der Erzählungen beeinflußt hatte. Das treibende Motiv lag für Herodot sicher nicht in solchen Momenten. Die Freude des Erzählens bestimmt allein das Wesen seines Werks. Wie sein Stil noch keine geschlossenen Perioden kennt, vielmehr durch die einfache Kopula sich Satz an Satz in oft endloser Folge knüpft [3], so herrscht in dem Gesamtwerk kaum ein einheitlicher Plan, lässig folgt der Schriftsteller jeder Assoziation; jedes Nebenmotiv, das ihn fesselt, wird zu einer besonderen Erzählung ausgestaltet, und es ist ihm ziemlich gleichgültig, auf wie lange er

[1]) Dionys. Halic. de Thuc. 5.

[2]) Wie jetzt wieder Ed. Meyer, Forsch. zur alten Gesch. II, S. 196 ff. Wie Hdt. arbeitete, d. h. einfach das Überkommene ohne die Fähigkeit, größere Komplexe einheitlich zu gestalten, zusammenstellte, hat für eine bestimmte Seite geistvoll erwiesen J. Bruns, Das literarische Porträt der Griechen S. 71 ff. So wenig Hdt. hier Widersprüche in dem überlieferten Bilde auszugleichen vermag, so wenig kann er in der Beurteilung der Parteien, Staaten und Ereignisse einen großen, einheitlichen Gesichtspunkt festhalten.

[3]) λέξις εἰρομένη nach Aristoteles Rhetorik III 9.

dadurch den Zusammenhang der Hauptereignisse durchbricht [1]). In der größten Fülle und Mannigfaltigkeit des Gebotenen findet das unruhige Interesse seine vollkommenste Befriedigung.

Die alten Erzählungen der Jonier boten nur ein Spiegelbild ihres wirklichen Lebens. Wandelbar und unstet ist alles Dasein, so lehrte sie ihr Leben, so zeigten es ihnen ihre Dichter. Nicht anders Herodot. Was seine Erzählungen im Großen, die kleineren Novellen im einzelnen so reizvoll macht, ist dieser unausgesetzte Wandel jedes Geschicks, durch den das Leben in seinem vollen Reichtum mannigfaltiger Daseinsformen sich darstellt. Scheinbar mit der größten Kunst, in Wahrheit nur mit einem ungemein lebhaft entwickelten Gefühle für solche Stimmungen weiß er diesen Eindruck durch allerlei Spannungen und Kontrastwirkungen klug und fein herauszuarbeiten. Nur natürlich daß er dieser Idee nicht selten auch Worte geliehen hat; und würde man ihn fragen, was ihn der Sinn des Lebens zu sein dünke, er würde kaum anders wie schon die alten Jonier darauf geantwortet haben: alles ist Wandel [2]). Solon, dessen Rede vor Krösus am deutlichsten diese ionische Weisheit ausdrückt, rechnet dem König vor, wie viele Tage das menschliche Leben dauert, von denen keiner wie der andere ist; darum ist der Mensch ganz Zufall und vor seinem Ende darf man ihn nicht glückselig nennen. Denn vielen hat Gott das Glück vor Augen gehalten und sie dann gänzlich zu Grunde gerichtet [3]). Die Geschicke des Krösus sind eine lebendige Illustration zu diesen Reflexionen, und Kyrus befreit ihn von dem Feuertode in der

---

[1]) Liebenswürdig gibt er das selber zu, IV 30.

[2]) Vgl. z. B. I 5.

[3]) I 32. In der Erzählung selbst sind übrigens mehrere und recht verschiedene ethische Ideale vereinigt. In der Rede des Solon steht der Gedanke von dem Wandel alles Glücks unverbunden neben dem andern, daß allzu großer Reichtum nicht gut ist, und der mäßig Begüterte glücklicher. Ganz andere Ideen beherrschen die vorangehenden Erzählungen von Tellus und von Kleobis und Biton. Jener entspricht dem Ideal der Aristokratie; daher gehört zu seinem Glück auch reichlicher Besitz und ein ruhmvoller Tod, der ihm einen vornehmen Kultus sichert. In der zweiten Erzählung dagegen hat der Tod eine völlig verschiedene Bedeutung. Hier ist er der selige Tod im Dienste der Gottheit, die Entrückung in ein höheres Dasein. Religiösen Gedankenkreisen entstammt diese Erzählung. Glücklich sind Kl. u. B. gar nicht um ihres Lebens willen, sondern wegen ihres seligen Abscheidens. Der Jonier versteht das nicht recht und setzt noch hinzu, daß sie in ihrem Leben wohlhabend und kräftig gewesen sind. Davon erzählte jene alte, dem Leben abgewandte Kultlegende sicherlich nichts.

Erwägung, daß nichts Beständiges im Menschenleben sei [1]). Daß dies wandelbare Leben Leiden bedeutet, weiß auch Herodot. Obwohl das Leben so kurz ist, läßt er den Artabanus sagen, gibt es keinen so glücklichen Menschen, daß er nicht oft wünschen sollte, lieber tot zu sein als zu leben [2]).

Schon frühe verband sich dem Jonier die Idee von der Wandelbarkeit des Lebens mit dem Gedanken der Notwendigkeit, nach jenem eigenartigen Paradoxon, daß dem Menschen sein Dasein um so notwendiger bedingt erscheint, je zufälliger und willkürlicher sein Verlauf ist. Daß allem Geschehen eine dem Menschen unbekannte, aber sicher wirkende Notwendigkeit innewohne, ist auch Herodot ein ganz geläufiger Gedanke. Nur ein kurzes »es sollte« oder »mußte« das oder jenes geschehen, deutet oft auf diese Anschauungsweise [3]). Und nicht selten formuliert er den Gedanken ausdrücklich [4]). Das Verhältnis der Götter zu dieser Notwendigkeit ist noch immer schwankend; bald scheinen sie, deren Leben dem gleichen Wechsel ausgesetzt ist, ihm zu unterstehen, bald sind sie mehr oder minder deutlich mit ihm identisch.

Wo immer eine Wirkung eintritt, die nicht unmittelbar auf menschliche Handlungen zurückzuführen ist, glaubt Herodot den Willen eines höheren Wesens wirksam [5]). Ein Gott lenkt auch den Willen des Menschen [6]). Diese göttlichen Mächte aber denkt sich der Jonier ganz nach Art menschlicher Individuen. Wer ihnen zu nahe tritt, dem zürnen sie und suchen ihm zu schaden, ganz wie die Menschen ihre Feinde mit ihrem Hasse verfolgen. Daß sittliche Verfehlungen als solche von den Göttern gestraft werden, dieser Gedanke tritt eher zurück [7]); und öfter, wie etwa bei der religiösen Erklärung des Untergangs des persischen Heeres, sehen wir deutlich, daß Herodot diese Vorstellungen der attischen Tradition entlehnt. Sind es doch die gleichen Gedanken, wie sie in Aeschylus Persern ausgesprochen waren [8]). Nirgends kann das Wirken der Götter jenes

---

[1]) I 86. Vgl. weiterhin I 207, III 40, VII 203.
[2]) VII 46. [3]) Vgl. etwa II 133, V 33, VI 135, VIII 53.
[4]) I 91, II 65, VII 17, IX 16.
[5]) VII 137, VIII 13, 94, IX 78. [6]) IV 119.
[7]) Vgl. etwa II 120, VIII 106.
[8]) VIII 109, 143 f. Der vielseitige Jonier weiß sogar die gleichen Gründe gegen

Gefühl der Heiligkeit erwecken, wie das der agrarischen Gottheiten, weil es so ganz persönlich, nicht selten von Launen bestimmt erscheint [1]. In den Wechselschicksalen des Lebens sieht der Jonier nicht die gerechte Strafe für Überhebung, er traut auch hier seinen Göttern nur menschliche Motive zu, denen sie in ihrer Macht nur größere Geltung zu verschaffen vermögen. Jedes höhere und glücklichere Dasein erregt den Neid der Mitbürger, mißgünstig sehen sie auf den, der freier und unabhängiger sich auszuleben vermag. Was aber der Mensch neidisch seinem Mitmenschen nur anwünscht, der Gott kann es tun. Mißgünstig jedem, der sich erhebt, zerschmettert er ihn; keiner soll sich neben ihm hochdünken [2].

Auch in der Seele des Menschen wirkt die Gottheit. Die Überhebung, die ihre Rache herausfordert, ist von ihrem Willen bedingt. Die Götter lassen den Armen nicht nur schuldig werden, sie selbst verstricken ihn, sogar gegen seinen Willen, in Schuld und Unglück. Durch nichts wohl unterscheiden sich diese ionischen Götter von den trauten heimischen Gottheiten des griechischen Festlandes mehr, als durch diese boshafte Tücke, die ihnen eignet [3]. Nicht wenige Erzählungen bei Herodot wissen davon zu berichten. Durch einen zweideutigen Spruch hat Apollo den Krösus verleitet, gegen Kyrus zu kämpfen, und ihn damit ins Unheil gestürzt [4], vergeblich sucht der Gott seine Tat zu beschönigen [5]. Durch listige Sprüche trügt er auch sonst, die ihn befragen [6]. Ohne weiteres hält man die Götter für fähig, durch Traumgesichte den Menschen zu einer Schuld anzutreiben, um ihn dann zu verderben [7]. Jonisch ist diese religiöse Weltanschauung durch und durch [8]. Losgelöst von dem Boden der

---

die Griechen zu wenden VII 8 β. Ihm selbst liegt in der Beurteilung jener Kriege der Gedanke von dem Neid der Götter und dem Wandel alles Geschicks viel näher, VII 10 ε, 12 ff. Auch sonst nimmt Herodot mit den Erzählungen nicht selten ihm selbst ferner liegende ethische Gedankenreihen auf, etwa die aristokratischen Ideale, die nationalen Ideen der Barbarenkämpfe. Hier sind nur die für das Joniertum charakteristischen Momente hervorzuheben.

[1]) Vgl. I 159, VI 75.

[2]) I 32, III 40, VII 10 ε, 46.

[3]) Daß diese Vorstellung zur Zeit der Perserkriege schon nach Athen hinüberwirkte, konnten wir in den Persern des Aeschylus erkennen (s. o. S. 177).

[4]) I 87. [5]) I 91. [6]) VI 80. [7]) II 139.

[8]) Es muß bemerkt werden, daß Ed. Meyer, Forschungen zur alten Geschichte II, S. 264 f. Herodots Weltanschauung als nicht ionisch, sondern attisch bezeichnet. Dem

Heimat, individuell wollend und handelnd, wie die Menschen sind ihre Götter; und wie die Menschen beherrscht von Leidenschaften und Launen. Vergleicht man Herodot mit Homer, so möchte es scheinen, als hätten sich die tückischen, auf den Schaden der Menschen gerichteten Charakterzüge in dem Bilde der Götter verstärkt. Von jenen gutmütigen, ihren Helden gern helfenden Göttern des Homer ist wenig mehr die Rede; feindlicher und kälter stehen sie dem Menschen gegenüber, und seine Angst vor ihrem launischen Willen ist sichtlich gestiegen. Wohl möglich, daß wir in diesem Wandel eine Folge der furchtbaren Schicksalsschläge der Jonier in den Perserkriegen erblicken dürfen, die auch ihren religiösen Vorstellungen einen schärferen Klang verliehen. Und wie ihnen diese Kriege vor allem Unheil und Leid bedeuteten, so ist nicht die Liebe zu ihren Göttern, nur die Furcht vor ihrer tückischen Grausamkeit gewachsen.

Mit diesen religiösen Vorstellungen verbindet sich eine rationalistische Kritik der alten Sagen und Göttergeschichten [1]). Sie erwächst nicht, wie die des Pindar oder Aeschylus, aus religiösen Bedenken, vielmehr unmittelbar aus dem reicheren Intellekt, der schärfer Widersprüche und Unwahrscheinlichkeiten entdeckt. Sehr mit Unrecht hat sie den Herodot, der alle Wunder und Orakel zumeist völlig gläubig hinnimmt, gelegentlich in den Verdacht eines Freigeistes gebracht. In der Tat muß in diesen rationalistischen Reflexionen auch über die Verhältnisse der Götterwelt und ihrer Beziehungen zu den Menschen eine starke Quelle der Aufklärung gesehen werden. Aber zunächst vertragen sie sich noch völlig mit einem prinzipiellen Glauben an alle übernatürlichen Wirkungen. Die Welt der Götter ist eben nur eine im wesentlichen gleichartige Fortsetzung der natürlichen, und wie Herodot innerhalb dieser bei jedem Ereignis Gründe und Gegengründe abwägt und sich eine bestimmte Meinung zu eigen zu machen sucht, so auch in religiösen Fragen. Eine prinzipielle Ablehnung ist damit so wenig gemeint, daß jene Kritiken die allgemeine Gläubigkeit des Kritikers vielmehr voraussetzen. So stehen sehr aufgeklärte Erörte-

---

kann ich nach dem ganzen, hier eingenommenen Standpunkte nicht beistimmen. Auch die Bezeichnung Empirismus scheint mir auf die Weltanschauung eines Herodot oder Sophokles nicht anwendbar.

[1]) Vgl. Gomperz, Griechische Denker I², S. 208 ff.

rungen friedlich neben einem noch ganz befangenen Wunderglauben [1]).

Eine Fülle von Reflexionen über die verschiedensten Gebiete von Natur und Leben sind in Herodots Werk niedergelegt. Das ist nur ein Niederschlag des allgemeinen, damals in Ionien geübten Reflektierens, ein kurzer Auszug ionischer Wissenschaft. Zeigte die ältere Zeit hier noch überall ein stürmisches Vorwärtsdrängen in erster Entdeckerfreude, so beginnt jetzt ein ruhigeres Verarbeiten des Errungenen. Begrenztere und dem Einzelnen näherliegende Stoffgebiete werden vollständiger durchdacht und bearbeitet. Aus dem Entdecker hat sich der Gelehrte entwickelt. So unternimmt es auch die Naturphilosophie dieser Zeit, bestimmter die Vorgänge der Natur aus einheitlichen Prinzipien zu erklären. Die Theorien des Anaxagoras wie der Atomistiker, Leukipp und Demokrit, sind hier zu nennen, in gewisser Weise auch die Naturphilosophie des Empedokles, der selbst freilich kein Jonier war [2]). Nicht mehr die ganze Fülle der Erscheinungen machen sie zum Gegenstand ihrer Betrachtung, ausdrücklich schränkt sich ihr Objekt auf die Natur ein. Wohl gehen auch sie dabei mehr oder minder unbewußt von dem Standpunkt der Eleaten aus. Daß der Fülle der Erscheinungen eine Einheit zugrunde liege, die nur das begriffliche Denken erfassen kann, ist die Voraussetzung ihrer Erklärungsversuche. Jene innere Freiheit von der Erscheinungswelt, wie sie in der eleatischen Philosophie gewonnen war, haben sich diese Physiker bewahrt. Aber besonnener als jene, die, weil sie den Forderungen des logischen Denkens nicht entsprach, die Erscheinungswelt überhaupt verwarfen, unternehmen sie es, in der Idee ein Bild der Welt zu konstruieren, das einheitlich doch ihrer Mannigfaltigkeit gerecht wird. Läßt Empedokles noch aus Liebe und Haß die Dinge entstehen — ein Nachklang jener Auffassung der

[1]) Charakteristische Beispiele für Herodots Rationalismus I 122, II 57, V 86, VI 53, VII 129, 191; für seine Gläubigkeit VI 61, 69, VIII 37—39, 135, IX 33—36, 43. Eine sonderbare Mischung von Rationalismus und Wunderglaube III 86 (auch IV 96).

[2]) Anaxagoras ist c. 500 in Klazomenae geboren und lebte in Athen und Lampsakus. Demokrit ist freilich wesentlich jünger (Diog. Laert. IX 41), doch scheinen die Hauptlehren der Atomistik schon von seinem Lehrer Leukipp aufgestellt zu sein, so daß seine Philosophie hier mit behandelt werden mag. Beide lebten in Abdera. Über Empedokles s. o. S. 143 ff.

Natur nach Analogie des menschlichen Daseins, — so ist bei Anaxagoras und den Atomistikern eine rein mechanische Erklärung an deren Stelle getreten; vollständig erst bei diesen, während Anaxagoras noch daneben den Nus als ersten Beweger einführt.

Die von diesen Physikern nicht aufgegebene Freiheit des denkenden Selbstbewußtseins findet in ihren Theorien selbst einen charakteristischen Ausdruck. Sie sind bemüht, das spezifische Wesen der Seele zu erfassen und es der Körperwelt selbständig gegenüberzustellen. Doch nicht ein mystischer Seelenglaube gibt die Grundlage ihrer Reflexion ab. Diese Seite der Philosophie des Empedokles gehört anderen Ideenkreisen an und hat hier auszuscheiden; als Naturphilosoph ist ihm die Seele Lebensfunktion und daher in all ihren Betätigungen fest an den Körper gebannt [1]). Die Jonier kümmert jene mystische Psyche und ihr Schicksal nicht. Sie entwickeln ihren Seelenbegriff aus jenen verschiedenartigen Lebenserscheinungen, wie sie schon Homer als Tätigkeiten einzelner Körperorgane kennt [2]). Wie sich aber im Laufe der ionischen Geschichte der Intellekt immer mehr zum dominierenden Faktor des geistigen Lebens entwickelt und sich schließlich in der Philosophie von der äußeren Welt losgerissen hatte, so nimmt er in der Reflexion dieser Physiker über die Seele die weitaus erste Stelle ein. Den vollkommensten Ausdruck hat diese Anschauung in der Lehre des Anaxagoras gefunden. Neben der Körperwelt steht der göttliche Nus, der die Wirbelbewegung, aus der alle Dinge entstehen, in ihr erzeugt und erhält. Er allein ist selbständig für sich und vermischt sich mit keinem Dinge; er ist unendlich und selbstherrlich, das feinste und reinste aller Wesen; er besitzt jede Einsicht und die größte Kraft; in allem was Seele hat, herrscht der Nus [3]). Dieser Nus des Anaxagoras, der jenseits der Dinge steht und wissend ihren Lauf regelt und lenkt, ist ein unmittelbares, mythologisches Abbild des ionischen Intellektes, der frei von der äußeren Welt aus

[1]) Zeller, Philosophie der Griechen I 2^5, S. 802 f.; vgl. oben S. 145.

[2]) Die Ärzte behandeln den gleichen Seelenbegriff, wie das interessante erste Buch der unter Hippokrates Namen gehenden Schrift über die Diät zeigt. Die Seele besteht aus den gleichen Grundstoffen wie die Natur (Feuer und Wasser). Das Feuchteste des Feuers und das Trockenste des Wassers ergibt in seiner Mischung die Vernunft. Aus der verschiedenen Mischung der Elemente resultieren die Charaktereigenschaften. Jeder physischen Einwirkung auf den Körper unterliegt auch die Seele.

[3]) Vor allem frg. 12 Diels.

der Kraft des Gedankens ihr inneres Wesen begreifen will. Demokrit streift diesen letzten Rest mythologischen Denkens ab und reflektiert nur noch über die menschliche Seele. Der Drang nach Einheit der wissenschaftlichen Erkenntnis, der ihn das großartige Gebäude des atomistischen Systems aufführen ließ, zwingt ihn, auch die Seele diesem Systeme einzugliedern, so daß er die Selbständigkeit des Intellekts nicht so rein herauszuarbeiten vermag, wie Anaxagoras. Immerhin nimmt auch er spezifische Seelenatome an, die selbst in steter Bewegung allem Lebendigen seine Bewegung mitteilen. Aus dem beweglichsten Stoffe besteht die Seele, aus Feuer [1]). Die nie rastende, alles Leben erzeugende Unruhe der ionischen Psyche ist in diesem Begriffe festgehalten. Auch Demokrit weist, wie schon Homer, die einzelnen Seelentätigkeiten verschiedenen Organen des Körpers zu [2]). Doch ist ihm die Vernunft weitaus am wichtigsten, so daß er gelegentlich sogar die Psyche mit dem Nus einfach identifiziert [3]). Und sobald es sich nicht mehr bloß um eine naturphilosophische Erklärung des Wesens der Seele handelt, sondern Wertungen, erkenntnistheoretische oder ethische, in die Betrachtung eingreifen, stellt auch Demokrit die Seele in den entschiedensten Gegensatz zum Körper [4]). Ganz ähnlich wie die Eleaten scheidet er von der dunkeln Erkenntnis der Sinneswahrnehmung die echte des Verstandes [5]).

Demokrit ist ein echter Ionier. Auf weiten Reisen hat er sich in der Welt umgetan [6]) und eine erstaunliche Fülle und Mannigfaltigkeit gelehrten Wissens sich erworben. Kaum ein Gebiet der Wirklichkeit, an dem er vorbeigegangen wäre. Während in der älteren Philosophie Natur und Menschenleben noch einen wesentlich einheitlichen Komplex der Betrachtung bilden, hatten sich jetzt die Gebiete strenger gesondert, und Anaxagoras scheint in der Tat nur Naturphilosoph gewesen zu sein. In Demokrit dagegen findet die Vielgestaltigkeit

---

[1]) Aristoteles de anima I 2, p. 403b 28 ff.

[2]) Zeller a. a. O. I 2[5], S. 903 Anm. 3.

[3]) Aristoteles a. a. O. p. 404a 28.

[4]) z. B. frg. 105. 187 Diels.

[5]) frg. 11 Diels und dazu Zeller a. a. O. S. 917, dessen Erklärung des vielumstrittenen Satzes mir noch immer die nächstliegende zu sein scheint.

[6]) Diog. Laert. IX 34.

ionischer Wissenschaft noch einmal einen glänzenden Ausdruck. So reflektiert er, wie es scheint ziemlich unabhängig von seiner atomistischen Theorie, auch über Wert und Bestimmung des menschlichen Daseins. Die psychischen Erlebnisse werden jetzt, da der Intellekt sich auf sich selber besonnen hat, entschiedener zum Gegenstande der Beobachtung gemacht. Damit erwächst hier aus allerlei psychologischen Erfahrungen, praktischen Lehren und Ratschlägen ein erster Versuch, die Regeln für das ethische Verhalten des Menschen in einen geschlossenen Zusammenhang zu bringen. Gewiß wird man sich hüten müssen, aus den wenigen Nachrichten und den nicht überall sicheren Fragmenten ein wirklich einheitliches System herauszulesen [1]). Aber mag die Reflexion noch zwischen vereinzelten Maximen und strenger auf Einheit dringendem Denken mitten inne stehen, die Einheit der Stimmung, die alle Gedanken trägt, läßt sie doch als einen geschlossenen Ausdruck ionischen Wesens erscheinen [2]).

Denn der Inhalt dieser ersten wirklichen Ethik, der wir begegnen, ist nur eine wissenschaftliche Verarbeitung des uns längst bekannten, ionischen Ethos. Der Gegensatz des Intellekts zu den ungezügelten Leidenschaften bildet hier, wie von je in Jonien, den Grundton des ethischen Gefühls. In den Liedern Homers trat der Vielerfahrene den blinden Affekten der Helden entgegen; während der späteren, ganz von Leidenschaften beherrschten Geschichte der Jonier standen weitsehende Männer unter ihnen auf und suchten der Gewalt der Leidenschaften zu steuern. Noch war dies Verhältnis nach seiner psychischen Seite kaum zum Gegenstande der Reflexion gemacht worden; sie faßte in dem Gedanken der Wandelbarkeit alles Daseins nur mehr noch die äußere Form des von Affekten regierten Lebens auf, ohne nach den inneren Motiven dieses Wandels zu fragen. Einzelne Worte des Herodot zeigen wenigstens soviel, daß diese über alles reflektierenden Jonier damals auch die psychische Seite reflexions-

---

[1]) P. Natorp, Die Ethika des Demokritos 1893 scheint mir diese Grenze nicht immer ganz innegehalten zu haben. Doch meint er selbst S. 110, Demokrit habe »die geschlossene Logik dieses Zusammenhangs mehr gefühlt, als in strenger Form zu entwickeln gewußt«.

[2]) Die sichersten Zeugen sind Diog. Laert. IX 45. Stobaeus ecl.. II 7, 3. Clem. Alex. Strom. II 21 p. 498 P. Cicero, de finib. V 87 (bei Natorp S. 4ff.).

mäßig zu erfassen begannen [1]. Aber erst Demokrit hat diesen Gehalt des ionischen Ethos begrifflich fixiert [2].

Überwindung der Affekte ist das erste Erfordernis. Von keiner Furcht, keinem Aberglauben oder einer anderen Leidenschaft soll sich die Seele verwirren lassen. Ruhig und gleichmäßig führe der Mensch sein Leben [3]. Der Verstand, die rechte Erwägung, verschafft diese Freiheit von den Affekten. Er muß zwischen den verschiedenen Lüsten unterscheiden, um die für den Menschen schönsten und nützlichsten zu erkennen [4]. Denn Lust und Schmerz allein bilden das Kriterium, nach dem sich das Tun und Unterlassen der Menschen richtet [5]. Das Ziel des Lebens ist die dauernde Heiterkeit des Gemütes, die Demokrit mit den verschiedensten Namen bezeichnete [6]. Weil aber doch die äußeren Dinge allzu leicht die Seele des Menschen verwirren und ihn in falsche und schädliche Vergnügungen hineinziehen, so ist diese Heiterkeit ganz nur zu erlangen in der Abwendung von der äußeren Welt, in dem rein der Betrachtung gewidmeten Leben [7]. Hier redet der Gelehrte und preist sein Loos, weil es ihn dem wirren Treiben des realen Lebens entrückt. Im Denken findet das Bewußtsein den Halt, der es gegen alle Verlockungen, wie alle Schmerzen des Daseins sicher stellt.

Nicht wenige der Fragmente, die man jetzt wieder mit mehr Bestimmtheit dem Demokrit zuschreibt, passen in diese Gedankengänge. Das Innere des Menschen heißt hier eine Schatzkammer von allerlei bösen Leidenschaften, gegen die zu kämpfen das wichtigste ist [8]. Diesen Kampf kann nur die Vernuft bestehen; wie die Arzneikunst

---

[1]) z. B. III 36. VII 10 Z (vgl. 50).

[2]) περὶ εὐθυμίης hieß eine seiner berühmtesten Schriften. Ob ihr sämmtliche ethische Fragmente zuzuweisen sind, wie Hirzel, Hermes XIV 1879 S. 382 ff. will, steht dahin.

[3]) Diog. Laert. IX 45.

[4]) Stob. ecl. II 7, 3.

[5]) Clem. Alex. Strom. II 21.

[6]) Diog. Laert. IX 45, Stob. a. a. O. Cic., de fin. V 23, 87: εὐεστώ, εὐδαιμονίη, εὐθυμίη, ἀθαμβίη, ἀταραξία; das erste bezeichnet ganz allgemein den glücklichen Zustand, die zwei folgenden den erfreulichen Zustand des Innenlebens, das bald als θυμός, bald als δαίμων genommen wird, das vorletzte die Freiheit von Depressions-, das letzte die von Erregungsgefühlen.

[7]) Cic. a. a. O.

[8]) frg. 72, 74, 149. 178 Diels.

die Gebrechen des Leibes heilt, so befreit die Weisheit die Seele von Leidenschaften[1]. Alles Gute stammt aus der Klugheit: Wohl denken, wohl reden, recht handeln[2]. Die Unkenntnis des Besseren ist die Ursache der Verfehlung[3]. Daher ist einer besser durch Überredung als durch Zwang auf den Weg zur Tugend zu bringen[4]. Die Vernunft führt zu jenem wohlgemuten Leben, das Demokrit preist. Um es sich aber sicher zu erhalten, ist es am bestem, nicht zu tief in das Getriebe des Lebens sich hineinreißen zu lassen[5]. Nicht vielerlei treibe der Weise, weder im Staate noch im Privatleben; auch das Glück soll ihn nicht verführen[6]. Um äußere Güter oder Anerkennung bei den Leuten, Reichtum und Ruhm, diese Pole alles griechischen Strebens, kümmere er sich nicht[7]. Denn aus sich selbst schöpft die Seele ihre Freuden[8]. Den höheren Wert alles Geistigen, die Bedeutung des Innenlebens betonen nicht wenige Sprüche[9]. Die Eudämonie, die ein primitiveres Denken gern auf äußerliche, dem Dämon verdankte Güter bezog, haben die Jonier fast ganz ins Psychologische gewandt[10]. Der mythische Gedanke ist zurückgetreten und hat der Bedeutung der inneren Befriedigung, der Seelenheiterkeit Platz gemacht[11]. Weil zu dieser Heiterkeit notwendig auch ein gutes Gewissen gehört, so gilt der Unrecht Handelnde für unglücklicher als der Leidende[12]; doch mag dabei in etwas noch der mythische Gedanke nachwirken, daß ein böses Wirken des Dämon den Menschen in Schuld verstrickt. Aus dieser Vertiefung des Seelenlebens resultiert überhaupt eine feinere Auffassung von Recht und Unrecht. Weil überall die geistigen Werte dominieren, so darf bei der Beurteilung einer Handlung nicht mehr das äußerliche Tun oder der Erfolg maßgebend sein, wie für ein robusteres Gefühl. Nach der Gesinnung, mit der die Handlung vollbracht ist, wie das Subjekt innerlich zu seiner Handlung steht, muß gefragt werden. Mein Feind ist nicht jeder, der mir Unrecht tut, heißt es, nur der

---

[1]) frg. 31. 236. 290. [2]) frg. 2.

[3]) frg. 83. [4]) 181. [5]) 174. 189. [6]) 3. [7]) 48. 77. 118. [8]) 146. 171.

[9]) 37. 105. 187. 195.

[10]) ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων sagt schon Heraklit frg. 119; und Demokrit: ψυχὴ οἰκητήριον δαίμονος frg. 171 Diels.

[11]) Demokrit frg. 170. 171, Über die Entwicklung dieses wichtigen Begriffs wird später bei den Sokratikern mehr zu sagen sein, vgl. unten Kap. IX 2 am Anfang.

[12]) 45 κακοδαιμονέστερος.

es mit Willen tut[1]). Die ethischen Forderungen verschärfen sich: gut ist noch nicht freveln, sondern nicht einmal freveln wollen[2]). Nicht nur aus seinem Tun, auch aus seinem Wollen erkennt man den bewährten und den unbewährten Mann[3]). Deshalb soll der Mensch auch im Verborgenen nichts Schlechtes tun oder reden und sich mehr noch vor sich selbst als vor andern schämen[4]).

Als der echte Ausdruck ionischen Denkens erscheint diese Lehre. Wohl sehen wir, daß die Leidenschaften nicht mehr so stürmisch brausen wie in der Jugendzeit dieses Volks. Sie sind abgeschwächt zur zügellosen Begierde, zum haltlosen Sichverlieren an jede nächste Lust[5]). Und in jenen Zügen einer Abwendung von der Welt drängt sich ein spezifisch Neues hervor, das in der allmählichen Entwicklung des Gelehrtentums in Jonien und dessen Hochschätzung rein intellektueller Erkenntnis begründet ist. Ihre Verstärkung erhält diese innerliche Ablösung von der Welt durch die immer deutlicher empfundenen Unlustgefühle, die das Leben auslöst. Die Melancholie, die wie ein trüber Schatten über der leuchtenden Welt ionischer Heiterkeit heraufzog, hat immer düsterer den Himmel umzogen. So lesen wir auch unter Demokrits Fragmenten manchen trüben Spruch von dem Unwert des Lebens. Mehr Schlimmes schafft es den Menschen als Gutes; was vielen als das Höchste erscheint, bringt oft nur eitel Sorge[6]). Der Wandel alles Geschicks stürzt bald auch den Glücklichen in Leid[7]). Darum ist es eine Torheit am Leben zu hangen, auch wenn es einem verleidet ist, wie es doch so viele tun[8]). Auch hier predigt Demokrit die innere Freiheit gegenüber dem Leben; ruhig soll der Mensch ihm den Rücken kehren, wenn es ihn nicht mehr lebenswert dünkt. Die Trauer über das Leid des Lebens, die immer lauter im ionischen Geistesleben erklungen war, findet so ihre Lösung in dem hohen Gefühle des Denkers, der in der theoretischen Erkenntnis eine geheime Quelle der Lust gefunden hat, die Freude und Leid des realen Lebens ihm nicht zu trüben vermögen. Für das kleinliche Treiben

---

[1]) 89. [2]) 62. 79. [3]) 68. [4]) 244. 264.

[5]) Die wahnsinnige, unstete Hast, mit der die Menschen dem Reichtum nachjagen, schildert eine Stelle der Schriften des Hippokrates, die man mit Wahrscheinlichkeit auf Demokrit zurückgeführt hat. Hirzel, Hermes 14, S. 359 f.

[6]) 108. 175. 275. 276. 285.

[7]) 293. [8]) 199—206.

der Menschen, die das Leben am äußeren Flitter zu haben meinen, hat er nur ein Gelächter [1]).

Außer diesen, ohne weiteres der Ethik des Demokrit sich einfügenden Gedankenreihen finden sich unter den Fragmenten zunächst noch allerlei praktische Ratschläge für das politische und soziale Leben. Die genauen Vorschriften über das Verhalten im Staate, die Forderung, tätig in die Politik einzugreifen, nehmen sich freilich eigenartig aus neben dem so stark hervortretenden Gedanken, daß der Mensch sich vom öffentlichen Leben besser zurückziehe [2]). Immerhin mögen wir der Vielseitigkeit des Joniers, der wohl ein höheres Dasein kannte, aber auch die Forderungen des Tages in ihrer Notwendigkeit anerkannte; diesen Widerspruch zugute halten. Interessanter als solch einzelne Maximen sind zwei prinzipielle Gedankengänge, die weder nach den Zeugnissen über Demokrit, noch nach dem sonst von ionischer Ethik Bekannten ihm mit gleicher Sicherheit zugeschrieben werden dürfen. Einmal wird in den Fragmenten öfter das Verhältnis der Naturanlage des Menschen zur Erziehung behandelt. Welche von beiden ist zu seiner Bildung von größerer Wichtigkeit? Beide, heißt es wohl, sind notwendig. Denn nur die von Natur dazu Befähigten erkennen und erstreben das Edle [3]). Doch frühzeitige Erziehung muß hinzukommen [4]), ja mehr Leute werden durch Übung tüchtig als durch Anlage [5]). Ähnliche Gedanken kennen wir schon aus früherer Zeit. Auch ein Pindar wägt Natur und Erziehung gegeneinander ab; doch neigt er dazu, der Natur den Primat zuzugestehen [6]). Das führt uns auf die eigentliche Quelle dieses Problems. Es ist ohne Zweifel entstanden in den Kreisen der sportsübenden Adligen, bei denen anfangs die Abstammung, das Rassemäßige, den selbstverständlichen Anspruch auf Tüchtigkeit gewährleistete. Als aber allmählich andere Kreise der Bevölkerung den

---

[1]) Das Bild des Demokrit als des über die Torheit der Menschen lachenden Philosophen geht sehr wahrscheinlich auf eine Stelle in seinen eigenen Schriften zurück. Vgl. Hirzel a. a. O. S. 395 f.

[2]) z. B. frg. 47, 252—256. Auch die Freundschaft spielt eine große Rolle, z. B. 97—101, 106, 107.

[3]) 33. 56.

[4]) 181. 183. 182 leider nicht sicher überliefert.

[5]) 242. [6]) Ol. 9, 100. Nem. 3, 40.

gleichen Lebensgewohnheiten sich zuwandten, als die Anforderungen an den Sport schwerere wurden, da wurde die Übung eine immer nötigere Vorbedingung, um sich in der vordersten Linie zu halten. Von hier aus, wo der Gedanke seinen natürlichen Boden hatte, konnte er leicht (zusammen mit dem Begriffe der Tüchtigkeit, Arete) auf andere Gebiete des Lebens übertragen werden, als die adlige Lebensanschauung Allgemeingut der höheren Stände wurde. So ist das Problem nur der unmittelbare Ausdruck jenes sozialen Zwiespaltes, da der Adlige auf seine natürliche Anlage, der Bürgerliche auf seine erworbenen Fähigkeiten pochte. Möglich, daß auch Demokrit sich mit dieser Anschaunng auseinandersetzte, und nur natürlich, daß er, der Gelehrte, dabei den höheren Wert der Erziehung betonte, im Gegensatz zu Pindar, dem Sänger der Aristokraten.

Wichtiger noch und bemerkenswerter ist es, daß auch jene Idee des Maßes, des Mittelweges, die recht eigentlich die Grundlage des ethischen Denkens innerhalb des agrarischen Griechenlands bildete, in nicht wenigen der dem Demokrit zugeschriebenen Sprüchen einen Ausdruck gefunden hat. Das Gleichmaß wird als das schönste gepriesen [1]). Durch Mäßigung und Harmonie erringen sich die Menschen die Heiterkeit der Seele [2]). Diesen Gedanken haben wir bisher auf unserer Wanderung durch die ionische Literatur nicht angetroffen [3]), dagegen schien er in den Verhältnissen des festländischen Griechenlands seine sichere Wurzel zu haben. Nun kann gewiß nicht geleugnet werden, daß er für Demokrit, der die Unterdrückung der allzu heftigen Affekte forderte, nahe lag. Aber er bringt doch eine so spezifische Färbung zu diesem Gedankenkreise hinzu, daß man ihn für hier spontan entstanden kaum halten möchte. Dagegen wäre an eine Einwirkung der Ideen, wie sie in Attika vor allem herrschend waren, auf die Gedanken des Joniers wohl zu denken. Jetzt sind ja aller Augen auf Athen gerichtet; und mögen im ganzen noch immer die Jonier mehr die Gebenden sein, daß einzelne Ideen auch ihnen von dorther geliefert wurden, wer wollte diese Möglichkeit leugnen?

---

[1]) 102.

[2]) 191. 233. Eine Gewähr der Echtheit haben diese Gedanken insofern, als auch nach Stob. ecl. II 7, 3 Demokrit das Ziel des Lebens gelegentlich mit ἁρμονία oder συμμετρία bezeichnete.

[3]) mit einer einzigen Ausnahme: Phokylides frg. 10 Hiller-Crusius.

So gut sich der Jonier mit der aristokratischen Weltanschauung, die vor allem in dem festländischen Griechenland herrschte, auseinandersetzte, so gut mag er einzelne Ideen, wenn sie sich dem Zusammenhang seines Denkens einfügten, von dort aufgenommen haben.

2. Perikles und Athen.

Herodot wie Anaxagoras haben einen großen Teil ihres Lebens in Athen verbracht. Doch sind sie nicht mehr, wie einst die Jonier in den Tagen des Pisistratus, nur Gäste eines prachtliebenden Tyrannen. Athen ist völlig eingetreten in die Reihe der ionischen Städte; empfängt es noch immer Anregungen von den früher entwickelten Joniern, so steht es ihnen doch nicht mehr nur lernend und bewundernd gegenüber. Eine reiche und freie Bildung tritt dem Jonier jetzt in Athen entgegen; und eine enge Freundschaft, wie sie nur zwischen geistig Gleichstehenden möglich ist, verbindet den Herodot mit Sophokles, den Philosophen Anaxagoras mit Perikles selber.

Seit Ephialtes Ermordung und Kimons Verbannung[1]) hatte Perikles unbestritten die Leitung des Staates in Händen. Da jetzt alle Initiative bei der Volksversammlung lag, herrschte auch ohne Amt tatsächlich der Mann, der hier durch die Macht seiner Rede die Gemüter nach seinem Willen zu lenken wußte. Durch drei Jahrzehnte hindurch hat so die starke Persönlichkeit des Perikles das Volk in seinem Banne zu halten gewußt[2]). Die Anfänge seiner Politik sind noch getragen von dem großen Schwunge der vorangehenden Epoche. Nach allen Seiten und weit in die Ferne sucht Athen seine Macht zur Geltung zu bringen, es entsendet Flotten nach Cypern und Ägypten, und in das westliche Meer nach Zakynthos und Kephallenia. Gleichzeitig führen die Athener in Griechenland selbst gegen Korinth und Aegina, sowie gegen Sparta Krieg. Doch überall ohne Erfolg, müssen sie einsehen, daß sie sich über ihre Kräfte angestrengt haben. Perikles selbst hat dies offenbar klar erkannt und zum Friedensschlusse

[1]) i. J. 461.

[2]) ἐγίγνετο λόγῳ μὲν δημοκρατία, ἔργῳ δὲ ὑπὸ πρώτου ἀνδρὸς ἀρχή Thukydides II 65.

gedrängt. Auf Mittelgriechenland muß Athen endgültig verzichten, doch der Seebund wird anerkannt [1]). Perikles Ruhm ist es, das Staatsschiff sicher und fest in ruhigere, wenn auch engere Strömungen gelenkt zu haben [2]). Der maßvolle Sinn des Atheners war ihm und seiner Generation noch nicht verloren gegangen. Über ein Jahrzehnt hat er fortan dem attischen Reiche den Frieden gesichert, Sparta gegenüber, das die Machtenfaltung Athens mit wachsendem Mißtrauen verfolgte, fast bis an die Grenze des Möglichen. Aber den großen Zug der früheren Jahre hat seine Politik auch jetzt nicht verloren. Eindrucksvoll soll sich die Macht Athens vor ganz Griechenland darstellen. Zu einem großen, panhellenischen Kongreß lud er alle Staaten nach Athen ein, um über die Wiederherstellung der Götterkulte zu beraten [3]). Und unter Athens Führung gründet er in Unteritalien die panhellenische Kolonie Thurii [4]).

Im Innern hat Perikles, der auf den Schultern der demokratischen Partei emporgekommen war, noch einige Jahre mit den Aristokraten zu kämpfen gehabt. Er siegt, und nicht wenige seiner Gegner mögen sich ihm jetzt angeschlossen haben. So erringt er, wie einst Pisistratus, eine Stellung über den Parteien. Athen soll immer völliger der Mittelpunkt des attischen Reiches werden. Die Freiheiten der Bundesgenossen werden stets weiter beschränkt, während in Athen ein gewaltiger Aufschwung des Besitzes einsetzt. Die Athener beherrschen die See und schreiben dem Handel seine Wege vor. So strömen Produkte der ganzen Welt in ihrer Stadt zusammen [5]). Künstler und Gelehrte zieht Perikles aus allen Teilen Griechenlands nach der Hauptstadt. Aus den Beiträgen der Bundesgenossen führt er in Athen die Tempel und öffentlichen Gebäude auf; in der aus den Mitteln des Reiches erstandenen Stadt fand so die Einheit des politischen Organismus einen sichtbaren Ausdruck.

Auf diesen Grundlagen erhob sich jene Kultur, die wir mit dem Namen des Perikles bezeichnen. In seiner Persönlichkeit finden die politischen Bestrebungen, wie die geistigen Entwicklungen der Zeit ihren natürlichen Mittelpunkt. Wie aber die Zeit nur allmählich aus

---

[1]) i. J. 445.
[2]) so besonders Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. IV, S. 3 ff.
[3]) Plutarch, Perikles 17. [4]) Diodor 12, 9 ff.
[5]) Ps.-Xenophon, Staat der Athener 2, 11 ff. Thukydides II 38.

dem erregteren und den fernsten Zielen zustrebenden Leben der älteren Periode herauswächst, um noch einmal den festen Halt in dem maßvollen Wesen der alten Geistesart zu finden, Perikles selbst hat offenbar eine ähnliche Entwicklung durchgemacht[1]. Anfangs tragen ihn die Wogen jenes gewaltigen wirtschaftlichen Aufschwungs, und er glaubt, nach den höchsten Zielen in kühnem Wagemute greifen zu können. Noch ist er ganz Parteimann; das Volk weiß er durch bestrickende Liebenswürdigkeit und populäre Maßnahmen an sich zu ketten[2]. Leidenschaftlich wird der Kampf gegen die aristokratische Partei geführt. An dem höher bewegten, üppigen Leben, wie es damals in Athen sich entwickelte, hat ohne Zweifel auch er vollen Anteil genommen. Als Wollüstling haben ihn die Komiker verschrieeen[3]. Ionische Bildung hat er sich in hohem Maße angeeignet, mit ionischen Gelehrten intim verkehrt und wohl selbst gelegentlich an ihren Erörterungen teilgenommen[4]. Doch überall kommt schließlich der attische Ernst, die Geschlossenheit des attischen Wesens wieder zum Durchbruch. Wie er die äußere Politik schließlich mit Zähigkeit in den sicheren Maßen des Möglichen gehalten hat, so ist sein Streben fortan in allen Gebieten auf die sichere Erreichung näherer Zwecke gerichtet. Er schwingt sich zu einer Stellung über den Parteien auf und weiß auch seine Gegner zu versöhnen. Das Volk, dem er als Parteiführer schmeichelte, sucht er als Herr des Staates in die Bahnen zu lenken, die sein Wille erkannt hat. Nicht mehr gibt er den Launen dieses vielköpfigen Souveränes nach, sagt unser Gewährsmann, sondern wandelt die gar zu nachgiebige, um Volksgunst buhlende Regierung auf einmal in eine königliche Herrschaft um[5]. Fortan lebt er nur noch dem Dienste des Staates. Nach festen Regeln gliedert er sein eigenes Leben. Sparsam ist seine Haushaltung, erhaben über jeden Verdacht seine Unbestechlichkeit. An keinen Vergnügungen nimmt er mehr teil; ernst und ruhig, zurückhaltend, aber vornehm über jeder persönlichen Kränkung stehend, so kannte man ihn jetzt[6]. Kalt und hochmütig mochte er wohl den

[1]) Das hat besonders Ed. Meyer betont, a. a. O. IV, S. 45 ff. Deutliche Anzeichen einer solchen Entwicklung finden sich in der Tat bei Plutarch, Perikles, cap. 7 und 15.

[2]) Plut. Per. 11 (15). [3]) ebd. 13, 33. [4]) ebd. 36.

[5]) ebd. 15.

[6]) Die Belege bei Plutarch cap. 5, 7, 36, 39.

heiteren Joniern vorkommen[1]). In Wahrheit wußte er nur jede persönliche Leidenschaft zu unterdrücken, um, ganz Tätigkeit, den Zielen nachzustreben, die er als die wahren erkannt. Und so ist das Maßvolle seines Wesens in Leben und Streben der Generation nach ihm, die zu ihm aufblickte, als das Charakteristische seines Wesens erschienen[2]). Doch den höheren Schwung seiner jüngeren Jahre hat er sich auch jetzt bewahrt. Große, von einer hohen Phantasie erschaute Pläne sucht er zu verwirklichen. Und er, der einst einen tiefen Zug aus dem Becher ionischer Lebensfreude und Geistesfreiheit getan hatte, konnte ganz nicht wieder auf dies höhere Leben verzichten. So fromm er den Göttern der Heimat ihre Wohnung bereitet hat, den Umgang mit den Denkern Joniens hat er nicht abgebrochen. Und in der geistvollen milesischen Hetäre Aspasia hat er seinem ganz persönlichen Leben ionische Schönheit und ionischen Geist erhalten.

Was für Perikles und seine Politik gilt, das gilt letzten Endes für die gesamte Kulturperiode, die seinen Namen trägt. Auf allen Gebieten wurzeln die Taten dieser Zeit noch in der vorangegangenen Epoche; der Umkreis der Ideen und Gefühle bleibt im wesentlichen der gleiche. So ist die perikleische Kultur noch getragen von jener mächtigen Woge, die das Seelenleben der Griechen im tiefsten aufwühlte und sie zur höchsten Kraftentfaltung auf allen Gebieten emporhob; aber was die vorangegangene Generation im heißen Ringen sich erstreiten mußte, das besitzen die Lebenden in Ruhe und Sicherheit. Nicht mehr strömt eine schier unermeßliche Fülle neuer Anregungen auf sie ein, Aufnahme und geistige Verarbeitung fordernd; leichter überschauen die Menschen ihren geistigen Besitz und können eher das ihnen Homogene auswählen, das Fremde zurückstellen oder in Ruhe sich zu eigen machen. Also lebendig noch der Geist der früheren Zeit, aber geklärt und in gesichertem Besitze seiner Güter; keine neue Geistesperiode, nur das volle Ausleben der älteren in ruhiger Entfaltung aller errungenen Schätze.

Äußerlich stellte sich das athenische Leben dieser Zeit kaum wesentlich anders dar, als in der Epoche zuvor. Die Übungen und Wettspiele in den Gymnasien sind noch immer die wichtigste Be-

---

[1]) ebd. 5.

[2]) Thuk. II 65; vgl. Isokrates 16, 28 (15, 111).

tätigung und Unterhaltung der Menschen. Die gesteigerte Festesfreude findet ihre Befriedigung fast allein an den Festen der Götter, religiös ist damit jede höhere Lebensregung bestimmt. Wohl werden in den ruhigeren Zuständen, in den reicheren Verhältnissen der Gegenwart die Feste immer glänzender ausgestattet, und die mächtige Hauptstadt des Reiches weiß sich stattlich zur Geltung zu bringen. Die Ideen aber, die diese Feste beherrschen, sind noch wesentlich die früheren. Die enge Bindung an die Götter der Heimat ist noch kaum gelockert, innig werden sie verehrt, ruhig geborgen weiß sich der Athener unter ihrem Schutze.

Die Kunst, die vor allem der perikleischen Zeit ihre charakteristische Note gibt, ist noch ganz von diesen religiösen Ideen getragen. Im Grunde vollendet Perikles nur, was schon die Zeit Kimons geplant hatte: den Wiederaufbau der von den Persern zerstörten Tempel. War damals der Parthenon nicht über die Anfänge hinaus gefördert, so beginnt jetzt eine großartige Bautätigkeit, die die ganze Burg in einen heiligen Bezirk verwandelt. Und in Stadt und Land erhebt sich mancher neue Tempel. Wohl zeigen diese Tempel zumeist noch den alteingebürgerten, dorischen Stil, auch darin die älteren Traditionen nicht verlassend. Aber den Einfluß der feineren ionischen Art können sie doch nirgends verleugnen. Leichter und elastischer erheben sich die Bauglieder, das Schwere und Drückende der altdorischen Ordnung ist überwunden. Verlor sich aber die ionische Architektur nur zu leicht in die Fülle der Gliederungen, so bleibt der festere Zusammenhalt dem attischen Tempel auch in seiner reicheren Gestaltung bewahrt [1]).

Der plastischen Kunst hat ein Mann völlig den Stempel seines Wesens aufgedrückt, Phidias von Athen [2]). Auch er entstammt noch der Zeit der Perserkriege, seine frühesten Werke gehören ihr an. Doch für das Athen des Perikles hat er vor allem seine Götterbilder geschaffen. Und ihr Charakter, so weit er sich aus den geringen Spuren erkennen läßt, spricht völlig das Wesen dieser Epoche

---

[1]) Springer-Michaelis, Handbuch der Kunstgeschichte I[8], S. 211 f. Im Praktischen mochten die von keiner Tradition gebundenen Jonier freier schalten. So ist damals der Piraeus von Hippodamus in rechtwinklig sich kreuzenden Straßen erbaut worden.

[2]) Springer-Michaelis a. a. O. S. 209 ff.

aus. Der strenge Typus des alten Kultbildes ist gewahrt, feierlich und gemessen tritt die Gottheit vor den Gläubigen hin. Aber die Einzelgestaltung von Körper und Gewand zeigt eine freie und individuelle Auffassung. Noch ist die Gottheit ganz die hehre, hoch über allem Menschenwesen thronende Macht, doch ihr Bild ist nicht mehr gestaltlos und furchtbar, menschlich-individuelle Züge drängen sich hervor, lebendig als eine Persönlichkeit stellt sie sich dar. So stehen die Götter des Phidias genau auf dem Kreuzungspunkte attischer Religiosität und ionischer, plastisch-sinnlicher Phantasie. Die Skulpturen des Parthenon und was wir sonst an Denkmälern dieser Zeit kennen, alles ist getragen von dieser religiös erhobenen, doch frischer bewegten Stimmung. Religiöse Gebundenheit, mit Freiheit sich darstellend, ist das Ethos dieser Kunst, in der die Griechen fortan die höchste Ausprägung ihres religiösen Empfindens verehrten.

3. Sophokles.

Mit sicherem literarischem Takte stellt Aristophanes Aeschylus und Euripides als die Vertreter zweier verschiedener Zeiten einander entgegen, während ihm Sophokles als unmittelbarer Nachfolger und Stellvertreter des Aeschylus gilt [1]. Darin ist Sophokles ganz der Dichter der perikleischen Epoche; wie sie überall in den Ideen der vorangegangen Zeit wurzelt, die sie nur reicher entfaltet, so lebt Sophokles durchaus noch in der religiös bestimmten Gedankenwelt des älteren Meisters. Aber die tiefen Konflikte, die Aeschylus durchkämpfte, um die so fremden Welten heimischer Religiosität und ionischer Sage miteinander in Einklang zu setzen, haben sich beruhigt, die kontrastierenden Vorstellungsreihen sind zu einer abgeklärten Harmonie verschmolzen. Verliert der jüngere Dichter nirgends den festen Zusammenhang mit der heimischen Religion, so stehen ihm doch die helleren Töne ionischer Geistesfreiheit mit gleicher Sicherheit zu Gebote.

Er ist der echte Typus eines Atheners der perikleischen Zeit. Geboren als der Sohn eines angesehenen Gewerbetreibenden etwa im

---

[1]) Frösche 787 ff., 1515 ff.

Jahre 496, hat er die Kämpfe gegen die Barbaren zum Teil noch vollbewußt miterlebt. Bei der Siegesfeier nach Salamis führte er den Knabenchor an. Fortan verlief sein Leben regelmäßig, wie das jedes Atheners. Kein großes Ereignis hat ihn, wie den Aeschylus, noch in reiferen Jahren tiefer ergriffen. In Musik und Gymnastik wurde er unterrichtet; als Mann nahm er am öffentlichen Leben teil. So ist er Stratege gewesen, schlecht und recht wie jeder andere auch, so Schatzmeister der Bundesgenossenkasse und Gesandter in den Bundesstädten. Erst im hohen Alter scheint er mehr hervorgetreten zu sein. Als nach der sizilischen Expedition die oligarchische Partei einen ersten Versuch machte, die Demokratie zu stürzen, da gehörte der durch und durch konservative Mann dem oligarchischen Kollegium an [1]) und hatte sich deshalb später vor Gericht zu verantworten. Wie so mancher fromme Athener verwaltete er ein Priesteramt und soll mehrere Heiligtümer gestiftet haben. Als ein ehrenfester und gottesfürchtiger Mann ist er durchs Leben gegangen, der späteren Generation, deren Zeit er noch ganz mit durchlebte, eine Mahnung aus alten, ernsteren Tagen. Festgewurzelt war er in seiner Heimatstadt, keine Einladung zu fremden Herrschern konnte ihn locken. Als einen Heros verehrte seine Heimat den Toten. Und doch ist sein Wesen, so sehr es von der älteren Zeit her seine Richtung erhalten hatte, niemals ein altväterisches gewesen. Verband er doch mit dieser biederen Art eine liebenswürdige, fast schalkhafte Grazie, die in der Sicherheit der eigenen Persönlichkeit gegründet heiter sein Leben durchleuchtete [2]).

Seine Kunst ist durchaus von religiösen Ideen getragen, aber die Behandlung geht mehr wie bei Aeschylus auf das Menschliche aus. Wohl vollziehen sich auch bei ihm die Ereignisse vor einem religiösen Hintergrunde, aber entschiedener treten die Menschen aus sich heraus, individueller durch ihren persönlichen Willen sind ihre Handlungen bestimmt. Das nie verschwindende religiöse Moment gibt ihrem Wesen nur einen festen Zusammenhalt. So entstehen jene idealen Charaktere, die dem Sophokles mit der gleichzeitigen Plastik gemein sind [3]). Die gleiche Freiheit hat sich der Dichter in der Behandlung

[1]) i. J. 411.

[2]) Vgl. die Anekdote bei Athenaeus l. XIII p. 603 e. Plato, Staat I, p. 329 bc.

[3]) Aristoteles, Poetik cap. 25 p. 1460b 33.

der Probleme errungen, denn sein Gefühl umfaßt harmonisch die Mächte heimischer Religiosität, wie die reicher gestalteten Götterpersönlichkeiten des Epos. Mit derselben Freiheit verwendet er beide, ohne daß sein religiöses Gefühl unbefriedigt nach einer höheren Stufe empordrängte. Ruhig und zufrieden weiß er sich in seiner Religion geborgen; so schrecklich der Zorn der Götter über den hereinbricht, der ihre Huld verscherzt, dem Frommen bleiben sie gütig gesinnt. Während die Diktion des Aeschylus meist noch von einem dumpfen Gefühl beherrscht ist, das seltener nur von den hellen Lichtern logischer Reflexion durchleuchtet wird, tritt hier ein ausgeführtes Spiel von Gründen und Gegengründen ein. Der Stil des Sophokles geht sichtlich von der Grundlage der äschyleischen Sprache aus, um bald das Überschwengliche abzustreifen und, ohne je in den schlichten Ton des Euripides zu fallen, eine würdevolle, doch freier sich bewegende Sprache auszubilden [1]. Wir begreifen, wie schon den Antiken diese Dichtung als der Höhepunkt der Tragödie erscheinen konnte [2], da die alten, mächtigen Ideen noch in ungeminderter Kraft fortwirken, doch das unausgeglichene Ringen der ersten Problemstellung überwunden ist.

Die Weltanschauung des Sophokles ist konstanter als die des Aeschylus. Zumal in den älteren Tragödien, ehe eine neue Zeit und der jüngere, unternehmende Euripides ihre Wirkung auf den Dichter auszuüben beginnen, bleibt die Auffassung der Probleme im wesentlichen die gleiche. Diese jüngeren Dramen sind daher gesondert von den älteren zu besprechen [3]. Aias hat die Huld der Athene verscherzt,

[1]) Über die Entwicklung seines Stils vgl. seine eigenen Worte bei Plutarch, De prof. in virt. cap. 7 p. 79b, deren Bedeutung Bergk, Griech. Literaturgeschichte III, S. 373 f. mit Recht auf die Entwicklung seiner Dichtung überhaupt ausdehnt.

[2]) Dies Urteil schon bei Xenophon, Memorabilien I 4.

[3]) Die Chronologie ist leider nicht überall sicher. Bestimmt anzusetzen sind nur Antigone (442, wenn die Hypothesis mit Recht das Stück zum samischen Krieg in Beziehung setzt) und Philoktet (409). Oedipus auf Kolonos ist 401 aufgeführt und danach wahrscheinlich kurz vor dem Tode des Sophokles (406) gedichtet. Aias muß nach allem für ein sehr altes Stück gelten und wird daher an die Spitze der erhaltenen zu stellen sein. Die Zeit der drei übrigen, König Oedipus, Trachinierinnen und Elektra, ist nicht sicher zu fixieren. Sie werden am wahrscheinlichsten in der angegebenen Reihenfolge zwischen Antigone und Philoktet eingeschoben. Die Sagengestaltung, wie auch die religiösen und ethischen Motive der sophokleischen Tragödien sind gut behandelt in den kommentierten Ausgaben von Schneidewin-Nauck, besonders in den neuen Auflagen von E. Bruhn.

da er sich rühmte auch ohne die Göttin den Sieg gewinnen zu können, und ihre Ermunterung zum Kampfe trotzig zurückwies[1]). Furchtbar bricht die Rache der Göttin über ihn herein. Aus Zorn, daß die Waffen des Achilles nicht ihm, sondern dem Odysseus zugesprochen sind, will er bei Nacht die Führer der Griechen hinmorden. Doch Athene verblendet ihn, daß er in die Herden einfällt. Triumphierend zeigt Athene am Eingang der Tragödie ihrem Schützling Odysseus den mit Wahnsinn Geschlagenen, wie er mit dem Blute der Herdentiere befleckt ist und sich seiner Tat noch rühmt. Ganz die Göttin des Epos wird hier geschildert, die ihren Feind sicher zu treffen weiß und frohlockend, wie nur ein Mensch, ihren Sieg verkündet. Als der Held zum Bewußtsein seiner Schmach erwacht, da sucht er freiwillig den Tod. Es ist der Individualismus der alten Helden, die trotzig auf sich selber vertrauten, der hier zum Problem steht. Der Tragiker zeigt, wie die Gottheit ihn unnachsichtlich zu Boden wirft. Aber der Dichter bedient sich der religiösen Vorstellungen mit solcher Freiheit, daß er die göttliche Macht sich verkörpern läßt in der Gestalt der Athene, die ganz die individuelle Art der epischen Göttin besitzt. Das läßt ihr Wirken für unser Gefühl so hart und unerträglich erscheinen, weil sie, menschlich beschränkt wie bei Homer, doch die Ansprüche an Heiligkeit erhebt, wie sie jenen gestaltlosen Mächten der agrarischen Religion zukam. Auch in den folgenden Streitreden um die Bestattung wird immer wieder die Forderung aufgestellt, daß der Einzelne nicht seinem Sinne allein gehorchen, sondern von Furcht und Scham sich unter das Gesetz des Ganzen beugen lassen soll[2]). Nur Odysseus ist ganz der Mann der Frömmigkeit nach dem Herzen des Dichters. Obwohl die Götter ihn so sichtbarlich schützen und fördern, erhebt er sich nirgends; mitleidig selbst mit dem Feinde erkennt er die Tugenden des Toten neidlos an[3]). So trennt er die Streitenden und setzt die Bestattung des toten Helden durch.

Verblendung des Menschen heißt das Thema auch der Antigone. Freilich darf man nicht in der Titelrolle die Heldin des Dramas sehen. Der eigentliche Träger des Problems, an dem allein sich die gesamte

[1]) 767 ff.
[2]) 1069 ff. [3]) 1332 ff..

Handlung auswirkt, ist König Kreon [1]. Ein würdiger König und das Beste erstrebend, ergreift er nach dem Wechselmorde der Söhne des Oedipus mit fester Hand das Steuer der Stadt. Mit vieler Klugheit und gewichtigen Gründen weiß er seinen strengen Befehl, der dem Polyneikes, dem Feinde der Stadt, das Grab verweigert und seine Leiche den Hunden und Vögeln ausliefert, zu motivieren. Doch kaum kommt die Nachricht, daß die Leiche doch mit Erde bedeckt ist, da hat ihn schon seine Ruhe verlassen. Leidenschaftlich drohend beschuldigt er den Wächter und sieht sich von der ganzen Stadt verraten. Gegen die Antigone, die ihm als die Schuldige vorgeführt wird, kennt sein Zorn keine Grenzen, und ganz von der Straße der Wahrheit abirrend, hält er ihre Schwester Ismene für mitschuldig [2]. Wohl bringt er noch manchen klugen Grund für sein hartes Urteil vor, der sicher auch dem Athener geklungen hat. Böse und Edle, Feinde und Freunde sollen nicht gleiches Los empfangen [3]; was wäre das für ein König, der gegen ein Weib seinen Willen nicht durchsetzte [4]! Aber er hat nun einmal die Straße des Rechten verfehlt, da kann ihm alle menschliche Klugheit nichts helfen. Einsam steht er da in seinem herrischen Selbstgefühl. So verliert er den Zusammenhang mit jenen objektiven Mächten, die als allgemein unter den Bürgern anerkanntes Recht oder als religiöse Forderungen der Götter dem Einzelnen seinen Weg bestimmen. Haemon weist den Vater darauf hin, wie er als Einziger in der Stadt so denkt, wie das Volk murrt und nicht glauben will, daß die Jungfrau für ihre edle Tat solche Strafe verdient. In einer Wüste wäre er allein der Herr [5]. Das religiöse Problem beherrscht die Szene mit Tiresias. Die Altäre sind von dem Fraß der Vögel besudelt, nur schlimme Opferzeichen geben die Götter. Hier erreicht die verblendete Wut des Kreon ihren Höhepunkt. Und wenn die Adler des Zeus die Leiche sich zur Speise raubten und sie zum Throne Kronions hinauftrügen, wollte er dem Toten noch das Grab verweigern, denn die Götter vermag ein Mensch nicht zu beflecken [6].

---

[1] Das zeigt schon die äußere Gliederung des Stücks. Kreon hat die meisten Verse zu sprechen und bleibt fast immer auf der Bühne, während die Gegenspieler der Reihe nach ihm gegenübertreten. Vgl. Frey, Fleckeisens Jahrbücher Bd. 117, S. 462. Otfr. Müller, Geschichte der griechischen Literatur I[4], S. 570.

[2] 489 ff. [3] 520, 522. [4] 484 ff. 525.

[5] 739. [6] 1039 ff.

Augenblicklich bricht nun das Unheil herein. Drohend verkündet es der zürnende Seher, und sofort ist der eben noch so vermessene Mut des Kreon gebrochen. Er will wieder gut machen, doch Antigone hat sich schon getötet und Haemon ersticht sich vor den Augen des Vaters. Auch seine Gattin nimmt sich selber das Leben. Das selbstherrliche Streben des Einzelnen reißt ihn in die Vernichtung. Die Ate kommt über ihn, daß Böses ihm gut erscheint und er blind in Schuld und Verderben hineintappt [1]). Die Gottheit selber verblendet ihn. Warum? Der Mensch hat eben den Zusammenhang mit dem Göttlichen, auf dessen Grunde allein Recht und Frömmigkeit gedeihen kann, verloren. Anknüpfend an die kühne Tat der Antigone und doch deutlich vorausahnend das Geschick des Kreon, singt der Chor von des Menschen Macht und Größe [2]). In dieser kühnen Entwicklung des Menschengeistes liegt nur zu sehr die Versuchung, daß der Einzelne sich jenseits des Ganzen stellt. Er verliert die Polis [3]), d. h. den ganzen Inbegriff der sozialen Beziehungen, die den Bürger an Land, Götter und Menschen seiner Heimat fesseln. Groß im Staate [4]) ist nur der, der auch in dieser höchsten Entwicklung des Intellekts sein Wesen fest auf Gesetz und Religion des Vaterlandes gründet.

Auch Antigone ist nicht die Weiche und Gute, für die sie eine idealisierende Auffassung so gerne hielt. Die wilde Art des wilden Vaters erkennt der Chor in ihr [5]). Heftig weist sie ihre Schwester Ismene von sich, und auch vor dem Könige kennt sie keine Scheu. Sie geht zugrunde, weil sie leidenschaftlich nur ihrem Triebe folgt [6]). Mag dieser ein frommer sein, er reißt die Jungfrau doch so ganz aus den Bahnen, welche die Sitte ihr vorschreibt, daß auch ihr Tun dem attischen Empfinden etwas Maßloses und Unheimliches hat. In ihrer Verwegenheit rücksichtslos vorschreitend, hat sie an dem hehren Throne der Dike gerüttelt [7]). Weil sie aus den engen Kreisen der Jungfrau kühn und selbstwillig herausgetreten ist, muß sie untergehen [8]). Doch das ist nur die eine, die dem Leben zugewandte Seite ihres Wesens. Ihr Handeln geschah im Dienste der Toten; ihnen hat sie sich geweiht, und wenn das Leben sie von sich stößt, die Toten werden sie

---

[1]) 622 ff. [2]) 332 ff.
[3]) ἄπολις 370. [4]) ὑψίπολις 370. [5]) 471. [6]) 600 ff.
[7]) 853 ff., vgl. 61 ff. [8]) 806 ff.

hold und gütig empfangen[1]. Mitten im Leben gehört sie schon jenen dunkeln Mächten an[2]. Hier warten ihrer nur Schmerzen, darum will sie gerne sterben, um liebend bei ihren Lieben zu ruhn[3]. Attische Frömmigkeit, die noch im Tode sich geborgen weiß bei den trauten Gottheiten der Heimat, klingt mit dem resignierten Gefühl einer reifen Kultur, der in den Leiden des Lebens der Tod die ersehnteste Zuflucht ist, zu einer wunderbaren Stimmung zusammen.

Der König Oedipus schildert nicht den in dem Geschlechte fortwirkenden Fluch[4]; den Dichter fesselt nur das Individuum, an ihm allein zeigt er das Walten des Göttlichen[5]. Als ein edler und geliebter König tritt er unter sein Volk, das sich zu den Altären drängt, um Erlösung von der in der Stadt wütenden Pest zu erflehen. Schon hat er den Kreon nach Delphi gesandt, daß der Gott die Sühnung verkünde. Als die Nachricht kommt, daß der Tod des Laius auf der Stadt laste, da flucht er dem Schuldigen; mit allen Mitteln will er ihn finden. So hat sich der erste Schleier der Verblendung um seine Augen gelegt. Als Tiresias, von ihm gereizt, ihn selbst als den Schuldigen bezeichnet, da bricht sein Zorn gegen ihn und Kreon, die gemeinsam ihn stürzen wollten, leidenschaftlich los. Und die Verblendung teilt sich wie eine giftige Krankheit der Umgebung mit. Iokaste will ihn beruhigen: an Orakelsprüchen sei ja doch nichts Wahres, denn ihr sei geweissagt, Laius würde von der Hand seines Sohnes fallen, und doch haben ihn Räuber an einem fernen Dreiwege erschlagen[6]. Augenblicklich folgt diesen vermessenen Worten der Umschlag; Verblendung und einbrechendes Unheil sind hier aufs engste in einander geschlungen. Indem sie die Heiligkeit der Sehersprüche anzutasten wagt, wirft sie den ersten Funken des Zweifels in Oedipus Seele. An einem Dreiweg hat er einst einen Greis erschlagen, und Ort und Persönlichkeit stimmen genau. Der damals einzig Entronnene wird alsbald vom Felde hereinbeschieden. Noch ehe er kommt, erscheint ein Bote aus Korinth, um den Tod

[1] 897 ff. [2] 559 f. [3] 72 ff. 460 ff.

[4] In der Antigone spielte er noch eine größere Rolle, vgl. 49 ff., 594 ff., 858 ff. Hier ist sogar die Schuld des Laius einfach eliminiert. So setzt das Verhängnis erst mit dem Geschick des Oedipus ein.

[5] Vgl. über das Drama den Aufsatz von Wilamowitz, im Hermes Bd. 34. 1899, S. 55 ff.

[6] 707 ff.

seines Pflegevaters zu melden. Als er von Oedipus Sorge wegen des Orakelspruchs hört, der ihm Vatermord und Blutschande weissagt, meint er ihn leicht trösten zu können. War doch der König von Korinth nicht sein Vater; er selbst hat einst den Knaben im Gebirge von einem Hirten aus dem Hause des Laius erhalten. Es ist derselbe, der schon in die Stadt gerufen ist. Iokaste durchschaut plötzlich den Zusammenhang, weherufend eilt sie ins Haus. Noch ist Oedipus ahnungslos. Nur umso heftiger drängt er nach dem Hirten; mit Schlägen zwingt er ihn, der längst das Entsetzliche weiß, zum Reden. Nun enthüllt sich alles in wenigen Worten. Oedipus stürzt ins Haus; Iokaste hat ihrem Leben schon ein Ende gemacht. Seine Augen sollen die Welt nicht mehr sehen, mit einer Spange ihres Gewandes stößt er sie aus. So taumelt er, der sein Leben lang Blinde, nun da er wissend geworden, als Geblendeter hilflos hervor.

Ein Sturm des Unterliegens durchweht die Tragödie. Aber nicht dumpfe Angst und wilder Jammer wirken sich aus, wie bei Aeschylus. In der klaren Region des Intellekts bewegt sich das Drama, logisch beinahe schreitet das Verhängnis vor. Unfaßbar, in jener ganz gestaltlosen Form bricht es über Oedipus herein. Wohl ist Apollo durch die Angriffe auf das Sehertum beleidigt, aber diese selbst sind schon eine Folge der Verblendung. Der Sinn ist dem Oedipus verrückt, daß er mit all seiner menschlichen Klugheit sich nur immer tiefer in das Unheil verstrickt. Dabei ist er ein frommer, von seinem Volke geliebter Herrscher. Daß er einst einen fremden Mann erschlug, daran würde kein Grieche Anstoß nehmen. Aber hier in der Tragödie herrschen noch völlig die religiösen Maßstäbe; die Tat als solche wird allein gewertet, nicht ihre subjektiven Bedingungen. Ein Miasma liegt seitdem auf Oedipus, das einmal wie ein böses Geschwür aufbrechen mußte. Und selbst der Vatermord war schon durch das Orakel verkündet und festgesetzt. Ein furchtbares Geschick lassen die Götter über den Unschuldigen hereinbrechen, dem er trotz alles rechten Strebens nicht zu entgehen vermag. Weshalb? Die Götter wollten es so, und Menschmacht und -wille ist vor ihnen ein Nichts.

Das gleiche Grundmotiv beherrscht die Trachinierinnen. Deianira fürchtet die Liebe ihres Gatten Herakles zu verlieren, da

dieser die schöne Iole als Gefangene heimsendet. Da salbt sie ein Gewand mit dem Blute des Nessus, das dieser, von dem Geschoß ihres Gemahls getroffen, ihr einst als Liebeszauber gerühmt hatte, und schickt es dem Herakles entgegen. Kaum ist es geschehen, so sieht sie erschreckt, wie die beim Bestreichen benutzte Wollenflocke von der Flüssigkeit versengt wird; und schon kommt die Kunde, wie das schreckliche Gewand den Leib des Helden verzehrt. Deianira tötet sich in Verzweiflung. Herakles wird, von Schmerzen gefoltert, auf die Bühne getragen. All seiner Taten gedenkt er, die nun ein solch schmähliches Ende finden. Auf der Höhe des Oeta soll sein Sohn ihm den Scheiterhaufen schichten; dort wird dem Heros Erlösung von seinen Leiden werden. Alles Licht fällt auf die Gestalt der Deianira. Sie ist nur liebendes Weib, alles verzeihend in ihrer Liebe. Mitleidig mit dem harten Geschick der Iole, empfängt sie sie freundlich, und selbst des Gatten Untreue sucht sie zu entschuldigen [1]). Umso furchtbarer bricht das Schicksal über sie herein, da sie es selbst aus ihren zartesten Empfindungen vollenden muß. Herakles steht neben ihr als der harte Held, wie ihn die Sage kannte. Selbst da er von ihrem Tode hört, hat er kein weiches Wort für sie. Doch hat auch seine Gestalt eine eigenartige Umbildung erfahren. Im stärksten Gegensatze zu seinen herrlichen Taten erscheint dieser jämmerliche Tod von der Hand eines Weibes [2]). Die Nichtigkeit aller irdischen Größe muß selbst er, der Sohn des höchsten Gottes, erfahren [3]). Mehr als zuvor spielen in diesem Drama die Bestimmungen des Schicksals eine Rolle. Von ihnen bedingt sind alle Geschicke, die dem Sohne des Zeus begegnen [4]). Wird aber so der Göttersohn auf eine höhere Stufe erhoben, da sein Leben nach göttlicher Vorausbestimmung seinen Lauf nehmen muß, seine Gattin, die arme Sterbliche, wird willenlos von dem Verhängnis ereilt, das sie sich selbst, blind in dem Dunkel des Lebens dahintappend, geschaffen hat.

Diese Tragödien des Sophokles zeigen in ihrer Weltbetrachtung wesentlich die gleichen Züge. Mag den Menschen ein edles Streben

---

[1]) 438 ff. [2]) 1046 ff.

[3]) Ohne Zweifel ist hier Sophokles von Euripides Herakles abhängig, v. Wilamowitz, Euripides Herakles I², S. 152 ff.

[4]) 170 ff. 821 ff. 1159 ff.

erfüllen, mag er im trotzigen Bewußtsein seiner Kraft sich über das ihm gewiesene Maß erheben, jeden kann die gottgesandte Verblendung befallen, daß er den rechten Weg aus den Augen verliert und blind in sein Verderben hineinrennt. Den Grundakkord dieser harten Harmonie bildet noch immer der in der Religion Attikas so fest gewurzelte Glaube, daß der Mensch ein Nichts ist gegenüber den göttlichen Gewalten. Ohnmächtig ausgeliefert den Mächten der Natur sah sich der Primitive. Und das Gefühl der Ehrfurcht vor dem Gewaltigen, das alles menschliche Streben mit einem Hauche hinwegzuwehen vermöchte, blieb ihm eigen, als er längst gelernt hatte, die Natur zu meistern. Doch richtet sich hier dieser Gedanke kaum irgendwie auf den Einzelnen, der noch völlig in den sozialen Gebilden aufgeht. Nur mehr gattungsmäßig wird die Nichtigkeit des Menschen empfunden. Noch bei Aeschylus handelt es sich zumeist um den Untergang ganzer Geschlechter; als Teil seiner Familie bricht über den Einzelnen das Verhängnis herein. Sophokles' Kunst ruht dagegen wesentlich auf dieser Darstellung der einzelnen Individualität. Und so hat sich bei ihm der Gedanke von der Nichtigkeit des menschlichen Lebens mit dem Individualismus verbunden. Seine eigenartige Weltbetrachtung liegt gerade darin, daß der individueller schon seine Ziele sich selber setzende, mit freier Klugheit seine Mittel wählende Mensch in seinem Streben noch ebenso nichtig erscheint, wie einst der Primitive gegenüber den Gewalten der Natur. Das individuellere Leben aber der sophokleischen Gestalten manifestiert sich zumeist in ihrer reicher entwickelten Intelligenz. Nicht die Ohnmacht der Leidenschaft stellt Sophokles dar, sondern die Nichtigkeit menschlicher Klugheit. So denkt Kreon das beste zu tun und weiß es mit vielen trefflichen Gründen darzulegen, und er tappt doch gerade mit seinen klugen Erwägungen immer tiefer ins Dunkel. Und Oedipus, der mit all seiner Klugheit bestrebt ist, Licht in das schreckliche Verhängnis, das über der Stadt liegt, zu bringen, reißt damit selber den Schleier herunter, der ihm sein Geschick noch milde verborgen hatte. Deianira, die in treuer Liebe mit klugen Mitteln sich ihren Gatten wieder zu gewinnen hofft, vollendet gerade dadurch das Verderben. So ist die sophokleische Tragödie das Lied von der Nichtigkeit menschlicher Weisheit. In jenen ruhigeren Zeiten unter Perikles entfaltete das

Leben einen neuen, intellektuellen Reichtum; der Tragiker aber setzt ihm sein Nein entgegen [1]).

Wandelbar und unsicher dünkte schon den Jonier sein Leben. Auch er fühlte sich in einem dunkeln Nebel dahinschreiten, der die Zukunft selbst des nächsten Tages seinem Auge verhüllte. Plötzlich und jähe konnte die Hand des Gottes ihn ergreifen und aus seiner Bahn schleudern. Je mehr das Leben Athens diesem raschen und wechselreichen ionischen Dasein ähnelte, um so mehr drang auch diese Idee von dem Wandel alles Geschicks in das attische Denken ein. Von ihm ist Sophokles ganz erfüllt. All die bisher betrachteten Tragödien künden die gewaltige Lehre von dem Wandel aller irdischen Größe [2]). Der ruhmvolle Held, der mächtige und geliebte König, stürzen jäh und plötzlich ins tiefste Elend. Aber dem Glauben des Dichters sind jene Gewalten nicht die launischen Götter Joniens, denen der Mensch, da sie kaum stetiger wollen als er, wohl auch zu entrinnen hoffen darf. Hier ist der Wandel des Geschicks von den so viel gewaltigeren Mächten attischer Religiosität bestimmt. Erdrückend, jede freiere Regung niederschmetternd, bricht das Verhängnis herein. Nicht das hastige Auf und Nieder ionischen Lebens gestaltet der Dichter, zermalmend wirft sich hier das Geschick auf jedes hohe Glück. Ganz freilich können sich auch die göttlichen Mächte nicht dieser Entwicklung entziehen, ist doch ihre Art überall durch die Ereignisse des Lebens, die man von ihnen gewirkt glaubte, bestimmt. Je persönlicher und intellektueller bedingt daher das Leben sich darstellte, umso mehr nahm auch das göttliche Wirken diese Züge an. Eine individuelle Göttergestalt hat Sophokles freilich nur im Aias eingeführt, sonst eignet dem göttlichen Wirken überall jene gestaltlose Unbestimmtheit. Aber intellektueller bedingt ist das Geschick auch hier, es wirkt sich mit klügeren Mitteln aus, als ehemals, da es nur mit brutaler Gewalt den Menschen niederschlug. Einer fast raffinierten Klugheit bedient es sich, um den Menschen zu verderben. In seiner eigenen Klugheit packt es ihn und zieht ihn, da er seine eigenen, guten Ziele zu verfolgen wähnt, Schritt

---

[1]) Vgl. noch die Fragmente 12. 197. 519. 859. 876.

[2]) Sehr oft ausdrücklich formuliert, z. B. Ant. 1155 ff., König Oed. 1186 ff., 1523 ff. Trach. 1 ff., 127 ff., 943 ff., 1091 ff.; ebenso in den Fragmenten, z. B. 62. 102. 531. 533. 536. 588. 601. 761. 787.

für Schritt vom rechten Wege dem Abgrunde zu. Jedes geistige Leben ist dem Griechen ein gottgewirktes. Doch in seiner Leidenschaft fühlt sich der Mensch eher noch selber bestimmt, die Klugheit dagegen scheint ihm überall Gottes Geschenk. War sie dem Jonier die Gabe einer gütigen Gottheit, dem Athener, der allem höheren Leben sein Nein entgegenstellt, wird sie zum Fluch. Und in der tragischen Ironie, da ein eigenartiger Unterton in den Reden der Menschen mitklingt, der ihre strebende Weisheit unmittelbar in ihrer Nichtigkeit enthüllt, übt dies klug gewordene Schicksal seinen Witz an der Schwäche des Menschen.

Von einer subjektiven Schuld in unserem Sinne ist dabei nirgends die Rede. Der einzige, der in diesem Sinne schuldig erscheinen könnte, Aias, steht in der Beurteilung des Dichters fast am besten da. Oedipus, Kreon, Deianira wollen subjektiv alle das Beste. Darauf kommt es dem Dichter nicht an. Die Handlung als solche hat einzig Geltung; sie reift jene furchtbaren Früchte, die den Tod über den Täter bringen. Das attische Recht war schon zur Zeit Drakons weiter und wußte die Motive des Täters zu unterscheiden [1]. Doch für die religiöse Auffassung, der hier die Tragödie noch ganz folgt, ist dieser Unterschied bedeutungslos. Weil aber doch die Menschen schon so individuell ihr Streben bestimmen, so erwachsen daraus für unser Gefühl fast unerträgliche Dissonanzen. Die Persönlichkeiten des Dramas stehen als ausgebildete Individualitäten vor uns, mit einem reicher entwickelten Innenleben. Ihr Handeln aber wird nur nach dem objektiven Tatbestande gemessen ohne jede Rücksicht auf dieses Innenleben. Und hiermit fassen wir den Punkt, der uns überhaupt die Weltanschauung des Sophokles so befremdlich erscheinen läßt. Trotz jener harmonischen Art, in der sich die Tragödie als Kunstwerk hier darstellt, je deutlicher man Religion und Ethik des Dichters sich vergegenwärtigt, umso fremder und härter erscheint sie. Sein Denken und Fühlen wurzelt überall noch in der ganz primitiven, religiösen Auffassung des Lebens. Auf diesem Boden ist aber inzwischen ein reiches, persönliches Leben erwachsen. Noch hat es nicht den alten religiösen Bann gesprengt. Ein Schritt weiter, und die Individualität wird sich völlig

[1]) Vgl. oben S. 98 f.

von dem alten Boden losreißen, neue Konflikte werden hervorbrechen, doch auch die Aussicht auf neue Lösungen des Rätsels sich eröffnen. Wir spüren schon überall das Drängen einer frischen Zeit gegen die Bande, die einst ein engeres Denken um die Bahnen des Lebens gewunden hatte. Noch aber hält das Denken diese Bande fest zusammen; und so reich das Leben sich entfaltet, es muß sich noch überall den alten Mächten unterwerfen. Das ist der tiefste Grund, warum uns diese Weltanschauung oft fast unerträglich erscheint. Ein herrlich reiches Leben, das in voller Blütenkraft schwillt, soll noch immer in die engen Grenzen eines so viel beschränkteren Daseins zurückgedrängt werden.

Sophokles' Dramen setzen sich nirgends im gleichen Sinne Probleme wie die des Aeschylus. Er dichtet nur ein Lied im tragischen Pathos, wie ungewollt drängt sich seine religiöse Gefühlswelt hervor. Und gelegentlich kann diese Freude am Gestalten so ganz überwiegen, daß die religiöse Auffassung daneben verstummt. Das ist in der Elektra der Fall. Nur den Charakter dieser Heldin zu schildern, hat sich der Dichter zur Aufgabe gesetzt; kein Zweifel, daß in der Stellung eines solchen, rein psychologischen Problems Euripides auf ihn gewirkt hat. Die älteren Greuel des Hauses klingen nur gelegentlich an, und auch Orestes tritt neben Elektra eher zurück. Jahr um Jahr hat sie der Rückkunft des Orestes geharrt; keine Versöhnung mit den Machthabern kennt sie; offen gesteht sie ihnen ihre Sehnsucht nach Rache ein. Unvermählt und vernachlässigt altert die Jungfrau, nur genährt von der Hoffnung auf einstige Rache. Allein die treue Liebe, die sie dem toten Vater bewahrt, die Zärtlichkeit, mit der sie den totgeglaubten Bruder beweint, den lebenden umfängt, lassen auch in ihrer Seele weichere Saiten erklingen. Aber es sind nur leichte Kontraste, neben denen ihre Härte und Grausamkeit umso schärfer hervortreten. Bald werden sie wieder übertönt von der Gier nach dem Blute der Mutter, die bis zuletzt nicht verstummt. Konnte Sophokles, dem selbst das fromme Tun der Antigone den Thron der Dike zu erschüttern schien, dies über alles Maß vorschreitende Wesen billigen? Konnte er den Muttermord so ungesühnt hingehen lassen? Wirklich gilt die Tat des Orestes als gut und rühmlich; kaum leichte Schatten fallen

auf sie [1]). Elektras Leidenschaft wird nirgends getadelt [2]), und da sie Erfolg hat, wagt sich kein Einwand mehr hervor. Auch hier singt der Dichter nur ein Lied am Feste des Dionysus; und klingt es hart und grausam, wie die Sage es lehrte, so webt das religiöse Gefühl, das Dichter und Hörer an solchem Tage höher durchdringt, einen sanften Schleier um die allzu scharfen Konturen.

Ohne Zweifel haben uns die letzten Tragödien schon weit in die Zeiten des peloponnesischen Krieges hinabgeführt. Das nächste Drama jedenfalls, das wir endlich wieder sicher datieren können, der Philoktet, fällt in das Jahr 409. Auch hier scheint Sophokles ganz den von Euripides zuerst gewiesenen Bahnen zu folgen. Sind doch die religiösen Ideen völlig verschwunden; das Drama geht in erster Linie auf die Darstellung einzelner, psychologisch interessanter Persönlichkeiten aus. Aber bestimmter als in der Elektra sind hier die Charaktere ethisch gewertet, das psychologische Problem stellt zugleich eine ethische Frage. So begegnen wir hier zum ersten Male einer durchaus ethischen Tragödie, wie wir sie unter den euripideischen noch so vielfach finden werden. Die wertende Betrachtung alles menschlichen Handelns hat sich hier aus der älteren, religiösen Tragödie erhalten, aber sie ist mit der Handlung selbst völlig in das Gebiet rein menschlichen, persönlichen Strebens übergegangen.

Die Griechen haben auf ihrem Zuge nach Troja den Philoktet wegen einer eiternden Wunde auf einsamer Insel zurückgelassen. Jetzt im zehnten Jahre senden sie nach ihm, da ein Orakel verkündet hat, daß nur durch seine Hilfe und den Bogen des Herakles, den er führt, die Stadt gewonnen werden kann. Im Epos holte Diomedes den kranken Dulder nach Troja. Aeschylus hatte in seinem Philoktet an dessen Stelle den schlauen Odysseus gesetzt. Euripides, der gleichfalls schon vor Sophokles ein Drama über dies Thema gedichtet hatte, ließ Odysseus und Diomedes gemeinsam den Helden holen. Die Verbindung von Odysseus und Neoptolemus, dem jugendlichen Sohne des Achilles, ist demnach eine freie Erfindung des Sophokles. In dem Gegensatz dieser beiden Charaktere wirkt sich das Ethos des Dramas aus. Der schlaue Odysseus hat den hinterlistigen Plan erdacht,

---

[1]) etwa 1413, 1425.
[2]) höchstens 610.

den Dulder mit trügerischen Vorspiegelungen aufs Schiff zu locken. Doch da er selbst ihm bekannt und besonders verhaßt ist, muß Neoptolemus, der gerade, edelsinnige Jüngling, die Aufgabe übernehmen. So ist auf dessen Seele eine heimtückische Tat gelegt, die sie kaum zu ertragen vermag. Um sich Ruhm zu gewinnen, da er nur mit Philoktets Hilfe Troja erobern soll, geht er auf Odysseus' Plan ein. Durch das Versprechen, ihn in seine Heimat zu führen, gewinnt er das Vertrauen des Philoktet; selbst seinen Bogen übergibt er ihm. Doch wie sie eben sich zum Fortgehen wenden, bricht die offene Natur des Jünglings durch. Er gesteht die Täuschung ein und würde selbst den Bogen zurückgeben, wenn nicht Odysseus dazwischenträte. Der endgültige Umschlag ist dann doch — charakteristisch für die beschränkten Ausdrucksmittel dieser Kunst — hinter die Szene verlegt. Neoptolemus sagt sich völlig von Odysseus los, gibt den Bogen zurück und ist bereit, sein im Truge gegebenes Versprechen ehrlich zu halten. Seine edle Art hat sich völlig wieder in ihre Rechte gesetzt. Nur um in den Lauf der Sage einzumünden, läßt der Dichter den Herakles erscheinen, um seinem Freunde Philoktet den Zug nach Troja zu befehlen. Heilung und Ruhm erwarten ihn dort.

Einem seelischen Koflikt, wie er sich hier in der Seele des Jünglings abspielt, sind wir bei Sophokles noch nicht begegnet. Starr und unbeugsam richtet sich der Wille seiner Charaktere stets auf ein Ziel, dem sie, ohne zu wanken, zustreben. Aeschylus hatte sich in den Choephoren bereits an ein solches Problem gewagt; so vollendet Sophokles auch hier, was sein kühnerer Vorgänger bereits versucht hatte. Und die seelischen Kräfte, mit denen Sophokles hier arbeitet, sind durchaus nicht neu der Dichtung errungen. Es ist der alte, Poesie und Leben längst vertraute Gegensatz, wie er unter den Aristokraten und in den ihren Anschauungen folgenden Kreisen ausgeprägt war, der Gegensatz zwischen dem Edlen und dem Gemeinen, dessen Charakter alle Züge jener in Handel und Industrie emporgekommenen Bevölkerungsschichten trägt [1]. Die psychologischen Mittel des Dichters gehen kaum über diesen Gedankenkreis hinaus.

[1]) ἐσθλός oder εὐγενής und κακός sind die auch hier am häufigsten gebrauchten Bezeichnungen.

Als die Edeln erscheinen Neoptolemus und Philoktet. Aus edlem Geschlechte [1]), reden sie gern von ihrer angestammten Art [2]). Ruhm und Tapferkeit sind die Pole, um die ihr Seelenleben schwingt [3]). Auf die Schönheit und Frömmigkeit ihres Tuns legen sie Wert [4]). In Mühen und Taten wollen sie sich den Ruhm, den Lohn der Tugend, erstreiten [5]). Ihnen steht in Odysseus der Emporkömmling gegenüber. Mit voller Absicht wird, nach einer jüngeren Sage, wiederholt seine unechte Abstammung von Sisyphus betont [6]). Das Schlechte und Schimpfliche gilt als seine eigentliche Sphäre [7]). Lug und Trug ist sein Lebenselement [8]). Feig bei der Lanze, ist er in Worten kühn [9]). Als Neoptolemus dem Philoktet von den Geschicken der Helden von Troja erzählt, steigert sich dieser Gegensatz zu besonderer Heftigkeit [10]). Alle Edlen und Trefflichen, ein Achilles, Aias, Antilochus und Patroklus, sind gefallen, die Gemeinen dagegen, der Sohn des Tydeus, Odysseus und gar ein Thersites erfreuen sich des Lebens. So nimmt freiwillig der Krieg die Besten weg, nie aber den gemeinen Mann; nichts Schlechtes geht ja zugrunde, sondern trefflich pflegen seiner die Götter; wie soll man das loben, wenn die Götter selbst schlecht erfunden werden [11])? Zu solch bitteren Worten reißt den frommen Dichter der Zorn über das Wohlergehen der Schlechten hin. Die neu andrängende Flut der demokratischen Bewegung während des peloponnesischen Krieges mochte ihn, den Angehörigen einer vornehmeren Zeit, den Wert jener alten Lebensideale lebhafter empfinden lassen. Neue ethische Werte hat er der Dichtung damit nicht erobert. Aber schön und doch so einfach hat er das Problem hingestellt, daß der von dem Schlechten erdachte Plan dem Edeln auf die Seele gelegt ist [12]).

[1]) v. 180, 719, 874. [2]) φύσις 902, 1310. [3]) 90, 97, 114, 947.
[4]) 85, 94, 1441. [5]) 1419 f.
[6]) 417, 1311, 1625; schon bei Aeschylus frg. 175.
[7]) 384, 407—9, 1015, 1228, 1249, 1369. [8]) 109.
[9]) 1306 f. Odysseus selbst stellt sich 96 ff. 1047 ff. natürlich besser dar. Es schiebt sich mehr das Bild des klugen, homerischen Mannes unter, der jeder Lage gewachsen ist (vgl. 1143).
[10]) 410 ff. [11]) 436 ff.
[12]) Unter den Fragmenten finden sich nicht wenige Verse, welche die aristokratischen Ideale des Lebens preisen (z. B. frg. 100. 195. 196. 287. 296. 657. 739. 836. 840), andre wenden sich gegen die Proletarisierung des Lebens, gegen die Gewinnsucht (frg. 25. 528. 738. 751), gegen die Schlauheit (frg. 97. 142), das Lügen (frg. 59.

Scheint in den letzten Tragödien der religiöse Grund, auf dem die sophokleische Tragik ursprünglich so völlig wurzelte, fast ganz verlassen, in dem letzten der uns erhaltenen Werke des Dichters, dem Oedipus in Kolonos, klingen die religiösen Harmonien wieder voll und laut, ja mehr denn je scheint die Tragödie hier zu ihren Anfängen, dem religiösen Sange, zurückzukehren. Die äußere Handlung scheint daneben fast nebensächlich. Ist sie doch überall bei Sophokles nur ein Spiel, das die tieferen Wogen seiner Religiosität nicht zu berühren vermag. Die Ereignisse selbst sind wieder hart und unfreundlich. Leiden und Unterliegen ist ihr Pathos. Begleitet von seiner Tochter Antigone kommt der blinde Dulder Oedipus in den Hain der Eumeniden zu Kolonos bei Athen, wo ein Götterspruch ihm Tod und Erlösung von seinen Schmerzen verheißen hat. Gütig nimmt der König des Landes ihn auf und verheißt ihm Schutz. Aber schon hat Ismene die Nachricht gebracht, daß die feindlichen Söhne um den Thron des Vaters kämpfen, und die Verteidiger Thebens versuchen wollen, ihn dorthin zurückzubringen, da ein Orakel ihnen aus seinem Tod in der Fremde Unheil weissagt. Bald erscheint Kreon, um erst gütlich, dann mit Gewalt den Oedipus zu gewinnen. Die Töchter läßt er ergreifen und fortführen. Doch rechtzeitig tritt Theseus dazwischen, läßt die Mädchen zurückholen und verweist Kreon des Landes. Doch noch immer kann Oedipus nicht zum Frieden des Todes eingehen. Ein Schutzflehender am Altare der Götter, Polyneikes, begehrt mit ihm zu reden, und man wagt nicht, ihm die Bitte zu weigern. Der Vater soll sich ihm vereinen, um den Eteokles aus der Herrschaft zu vertreiben. Aber Oedipus Haß ist unversöhnlich, mit einem Fluche weist er den Sohn von sich. Nun endlich kann er in Ruhe zum Sterben sich bereiten.

Noch einmal erscheinen die alten Helden in ihrer ganzen, ursprünglichen Wildheit. Heftig und hart stehen sie auf sich selbst,

---

529. 750. 869), vor allem gegen das viele Reden überhaupt, gegen die schönen Worte, denen die Taten nicht entsprechen (frg. 61. 78—81. 98. 99. 192. 467. 810. 849). Freilich kennt der Dichter auch die Macht des Geldes (frg. 85), der Klugheit (frg. 853), und der Rede (frg. 781, 842). Er klagt über die ungerechte Verteilung des Glückes, das den Edlen leiden, dem Schlechten es wohlgehen läßt (frg. 103. 657), wie über die allgemeine Verderbnis der Sitten (frg. 193. 622. 850).

nur ihrem Affekte gehorsam. Das Verhängnis von Laius Hause schreitet, von der Leidenschaft der Menschen immer aufs neue geweckt, seinen Weg weiter. Doch die religiösen Grundakkorde klingen so mächtig, daß jenes menschliche Geschehen nirgends tiefer die Seele ergreift. Der Dulder Oedipus soll in dem Haine der Eumeniden unter Wunderzeichen entrückt werden und fortan als segenspendender Heros in der Tiefe des Bodens hausen, der ihm gastlich Aufnahme gewährt hat [1]). Als Schutzflehender sitzt er in ihrem Haine, den kein Sterblicher betreten darf. Wohl trägt er noch die sichtbaren Spuren seines furchtbaren Schicksales an sich. Der Zorn der Götter hat ihn gezeichnet, und schaudernd weist ihn der Chor von dem heiligen Boden fort, den seine Nähe beflecken muß. Doch jenes unheilige Geschick, das auf ihm lastet, ist hier in eine völlig gewandelte Sphäre gehoben. An den König Oedipus dürfen wir nicht zurückdenken, in dem der gottgeschlagene vernichtet unter dem hereinbrechenden Geschicke hinsank. Hier trägt er seine Stirne hoch, und wunderbar hat der Dichter verstanden, die intellektuelle Freiheit, mit der er bereits den Sagen gegenübersteht, mit seiner Religiosität zu vereinen. Rationalistisch fast lehnt Oedipus die Verantwortung für seinen Frevel ab, indem er die dem attischen Rechte längst vertraute Unterscheidung zwischen absichtlicher und unfreiwilliger Tat für sich in Anspruch nimmt [2]). Wer wollte sich, wenn er angegriffen wird, nicht verteidigen? Konnte er wissen, daß es sein Vater war? Vor dem Gesetz ist er rein. Ohne seinen Willen geschah die Tat, und ohne Wille und Wissen hat er die Mutter gefreit. Das alles aber war Götterfügung [3]). Noch ehe er den Keim des Lebens empfing, hatten die Götter sein Geschick geweissagt. Daraus kann ihm keine Anklage erwachsen, denn wenn es die Götter so wollen, welcher Sterbliche kann da entrinnen? So gehen zwei Motive hier wunderlich durcheinander. Das Nichtwissen des Oedipus erscheint als ein juristischer Milderungsgrund; und zugleich in der religiösen Auffassung als ein Beispiel, wie Menschenmacht hilflos dahingegeben ist dem Willen der Gottheit. Doch in dem Unheil, das über den Ahnungslosen hereinbricht, wird nicht

---

[1]) 84 ff. [2]) 974 ff., vgl. 271—4, 545—8.
[3]) 960 ff., vgl. 252 f.

mehr nur der Haß der Götter, das religiöse Miasma gesehen. Wie der Grieche in jedem mächtigen Geschicke das Walten der Gottheit ahnungsvoll verehrt, so erscheint ihm das ganz große Unglück wohl als Zeichen ihres Zornes, doch zugleich als etwas Heiliges und Nichtzuberührendes, da die Gottheit hier gewaltet hat. Der ins tiefste Elend Gestoßene, an ihm hat Gott sichtbarlich seinen Willen kundgetan. Der Finger Gottes hat auf ihm geruht und ihn gezeichnet. Stoßen ihn die Menschen von sich, damit er den Zorn der Gottheit nicht auch auf sie wende, so erscheint er in seiner Einsamkeit und seiner Berührung mit dem Göttlichen doch zugleich etwas Dämonisches an sich zu tragen [1]). Und leicht kann ihn dieser Hauch aus dem Jenseits zur Höhe eines heroisierten Daseins hinauftragen [2]). So verklärt sich die Gestalt des Oedipus, der Übermenschliches litt, und in dessen Leben die Gottheit mächtig gegriffen hat, zu dem Heros, wie er im Kulte zu Kolonos angebetet wurde. Keine Klage soll um ihn erschallen, da die Gnade der Unterirdischen sich an ihm offenbart hat; keines Menschen Schritt darf der heiligen Stätte nahen oder dort seine Stimme erheben [3]).

Die religiöse Stimmung, die dem Gedicht sein Gepräge gibt, ist nicht auf die Gestalt des Oedipus beschränkt. Kaum ein anderes der erhaltenen Dramen ist so durchdrungen von religiösen Motiven, wie sie in Kult und Glauben Attikas lebendig waren. Die Schauer des heiligen Ortes, an dem die Handlung vor sich geht, schlagen überall wieder hervor. Göttliche Bestimmungen und Orakel weisen den Ereignissen ihre Richtung [4]). Kulthandlungen, Gebete, Opfer und Sühnespenden, nehmen einen breiten Raum ein [5]). Mit dieser religiösen Weihe verbinden sich die Gefühle des Patriotismus aufs engste. Waren doch seine Heimatsgefühle für den Athener wesentlich religiös bestimmt. Stolz und freudig werden die Heiligtümer des Ortes genannt und die Namen der Götter, auf deren Schutz

---

[1]) 285 ff.

[2]) Entrückung und Heroisierung von Verbrechern auch sonst; so war i. J. 486 Kleomedes von Astypalaea heroisiert worden (Rohde, Psyche I[3], S. 178 f.) Der von Zeus Blitz zerschmetterte Tote ist heilig (z. B. Eurip. Suppl. 936 f.).

[3]) 1751 ff. Sophokles verdankte diese Dichtung nicht der Sage, die noch bei Aeschylus Oedipus in Theben sterben läßt, sondern hat sie auf Grund des chthonischen Oedipus-Kultus in Kolonos frei erdichtet.

[4]) 387, 1300, 1331. [5]) 84 ff. 466 ff. 887, 1557 ff.

und Hilfe Athen vertraut [1]). Und in dem berühmten Preisliede auf Attika verherrlicht der Dichter sein Land und die Gaben, die die gütigen Götter der Heimat ihm geschenkt haben [2]). Als ein Preislied auf Athen kann das Drama erscheinen. Das Idealbild Attikas unter der Herrschaft seines gütigen Königs Theseus erstrahlt hier in leuchtenden Farben. Mächtig steht es da, jedem Feinde zu wehren stark genug [3]). Gerecht schützt es den Schutzflehenden und weist den Übeltäter von sich [4]). Gastfrei, wie keine andere Stadt, ist Athen [5]), die frömmste und gottesfürchtigste [6]). Aber die Blicke, die wir gelegentlich in das Leben der Stadt tun dürfen, enthüllen uns andere Bilder, als einst die fröhlichen Schilderungen des Aeschylus von dem regen Treiben der Bürger. Von dem Opfer, das er eben dem Schutzherrn von Kolonos darbringen will, wird Theseus herbeigeholt [7]); und um die Athener zu den Waffen und Pferden zu rufen, befiehlt er an die Altäre zu laufen, und alles Volk von den Opfern weg zu holen [8]). An den Altären weiß er sein frommes Volk liegen, im Gebet zu den Göttern. Ein Opferdunst schlägt uns aus dem Gedichte entgegen; alles bewegtere Leben des Tages scheint verschwunden neben den kultischen Bräuchen. Wir wissen es wohl, dies gottehrende, hieratische Athen war keine Wirklichkeit. Die realistischen Stadtbilder des Aeschylus haben hier einem ernsten Idealbilde Platz gemacht, das seine strengen Züge nur dem Wunsche nach einem edleren Dasein, als es die Gegenwart bot, verdankte. Wir fühlen, wie eine neue, leidenschaftlichere und übermütige Zeit das Leben des Dichters umbrandet, deren heftige Wogen den Sinn der Menschen über den Bannkreis der Heimat und ihrer trauten Götter hinausriß. Da hat er sich in das Reich des Ideals geflüchtet, und sein Athen geschildert, wie Wunsch und Sehnsucht es ihm gebot, und wie sein treuer Glaube es in der Vergangenheit verwirklicht meinte.

4. Die Komödie.

Der gleichen Wurzel, wie die Tragödie, dem dionysischen Kulte, entsprungen, hat die Komödie in Athen doch erst in diesem Zeit-

[1]) 53 ff. [2]) 669 ff.
[3]) 734, 667, 1210. [4]) 913. [5]) 633, 1552. [6]) 260, 1005 ff., 1125.
[7]) 887—9. [8]) 897 ff.

alter eine höhere Bedeutung erreicht. Wohl können wir auch sie an freilich nur unsicheren Spuren bis weit in das sechste Jahrhundert hinauf verfolgen. Doch der Komiker, dem die altattische Komödie ihre volle Ausbildung verdankt und den daher schon die antiken Gelehrten neben Aeschylus stellten, Kratinus, scheint erst in den fünfziger Jahren des folgenden Jahrhunderts zum ersten Male aufgetreten zu sein. Erst von da an ist die Komödie über den Zustand eines lokalen Spieles mit lokal beschränktem Gesichtskreise hinausgewachsen und nimmt einen wichtigen Platz im gesamten attischen Geistesleben ein. Trotzdem müssen wir, um ihre Eigenart zu verstehen, noch einmal kurz zu ihren Ursprüngen zurückblicken.

Ist die Tragödie aus dem Chorliede am Dionysusfeste entstanden, so die Komödie aus dem Umzuge, der bei diesen Festen stattfand [1]. Mit den Opfergaben zogen die Festteilnehmer zum Tempel des Gottes; der riesige Phallus, das Symbol zeugender Naturkraft, wurde vorangetragen [2]. Der Sinn dieses Symbols, wie der obszönen Riten, die mit ihm getrieben wurden, war anfangs ohne Zweifel ein höchst ernsthafter. Die uralte Parallele zwischen Wachstum der Natur und Menschenzeugung gibt ihm seine tiefe Bedeutung. Die Mutter Erde soll den Samen empfangen und zur Reife bringen. Nicht anders sind die sonstigen Bräuche, die Tänze in Vermummungen, wichtige Bestandteile eines ernsten Ritus. Die Geister sollen gebannt, ihr Tun für das Wachstum günstig beeinflußt werden. Und doch tragen diese Bräuche schon überall die Bedingungen zu einer Entwicklung in sich, die in ihnen schließlich nur noch das Komische empfinden läßt. Sobald die Härte der Not, die den Primitiven den Mächten der Natur hilflos gegenüberstellt, etwas gemildert ist, und er freier und zukunftssicherer seine Arbeit verfolgt, greift alsbald diese Heiterkeit in dem Kulte immer entschiedener um sich. Als man in diesen tierischen und phantastischen Gestalten nicht mehr die furchtbaren Gottheiten selber zu sehen glaubte, vielmehr das Bewußtsein erhalten blieb, daß hier ein bekannter Genosse vermummt die Bewegungen eines fremden Wesens nachahmte, war alsbald im Kontraste die Komik geweckt [3]. So ist das für den Charakter der voll

[1]) κῶμος.

[2]) Eine Schilderung des Zuges bei Aristophanes, Acharner 237 ff.

[3]) W. Wundt, Völkerpsychologie II 1, S. 482.

ausgebildeten, alten Komödie, wie wir sehen werden, wesentlichste Moment, die freie Verknüpfung disparater Vorstellungskomplexe, schon hier auf dem letzten Grunde der mimischen Komik verankert.

Anfangs ist diese Verknüpfung noch keine freie. Kostüm, Art und Bewegungen des Dämon, den die Tänzer nachahmen, sind durch einen bestimmten Ritus vorgeschrieben. Aber sobald diese Tänze wesentlich nur noch in ihrem komischen Charakter empfunden werden, können sich weitere Entwicklungen ansetzen. Sie gehen wesentlich nach zwei Richtungen auseinander. Neben karikierenden Darstellungen von Typen und Szenen des gewöhnlichen Lebens bringen andere Komödien parodistisch ausgeführte Szenen aus dem Götter- und Heroenleben. Man darf nicht fragen, welche dieser beiden, entschieden voneinander sich abhebenden Gattungen die ältere ist. Sie wurzeln beide gleich ursprünglich in dem primitiven Mimus. Entweder erschien das Tun des Genossen in seinen grotesken Bewegungen als komisch, und es entwickelte sich die Darstellung komischer, menschlicher Typen. Oder der Gedanke blieb an dem dargestellten Dämon haften; sein Treiben, dessen kultische Bedeutung allmählich verblaßte, wurde belacht. Daraus entstand, nur langsam die alte, tiefere Bedeutung verlierend, die Travestie von Göttergeschichten. Die Götter wurden dargestellt in einer niedrigen, grotesken Tätigkeit. Die obszönen Riten geben zu dieser Travestie natürlich überall den Anstoß. Daneben spielen die Fressereien, auch sie ursprünglich wahrscheinlich ein Bestandteil des Kultes, in dem der Dämon massenhafte Speise zu sich nehmen mußte, ein wichtige Rolle. Je freier sich aber die Phantasie von der rituellen Gebundenheit losringt, umso kräftiger wird sie in alle Gebiete des Lebens hineingreifen. Und wie der ursprüngliche Tanz ein ekstatischer war, erfüllt von Gesichten, in denen visionär die Geschicke des Gottes an dem Geiste der Teilnehmer vorüberzogen, so blieb dieser erhöhte Seelenzustand gewahrt, auch als die eigentlich kultische Grundlage längst verlassen war. Er schlug nur um in eine tolle Ausgelassenheit; und die visionären Gesichte erfüllten sich, weil die Komik zuerst an der Verknüpfung disparater Komplexe der Wirklichkeit gefühlt wurde, immer mehr mit solchen der Wirklichkeit entstammenden Bildern, die nur, der erregten Gemütsverfassung, wie dem freien Schweifen der Vorstellungen

in der Vision entsprechend, in eine rein willkürliche, der subjektiven Laune entstammende Verbindung gesetzt wurden.

Von Ansätzen zu einer solchen, mimischen Ausgestaltung der primitiven Kulttänze hören wir an nicht wenigen Orten zumal des festländischen Griechenlandes. Zu einer höheren Entwicklung sind diese Anfänge aber nur in Athen und schon zuvor in Sizilien gelangt. Wie schon einst bei der religiösen Bewegung treffen wir wieder diese Insel in der vordersten Reihe der Entwicklung. Kein Zweifel, daß hier besonders günstige Bedingungen gegeben waren, die es zeitweise sogar konnten zweifelhaft erscheinen lassen, ob Athen oder Sizilien das Erbe der ionischen Kultur antreten sollte. Nimmt doch diese Insel eine ganz ähnliche Mittelstellung zwischen dem agrarischen Griechentum und der ionischen Handelswelt ein. Dorische und ionische Ansiedler haben sie kolonisiert, jene zumeist im Süden, diese im Norden. Während die fruchtbaren Ebenen dauernd ein wesentlich bäuerliches Leben ermöglichten, waren manche Handelsstädte weit schon in die ionische Meereskultur hineingewachsen [1]. Und wie Athen durch die Perserkriege an der Spitze der Kultur gehoben wurde, so waren es in den gleichen Jahrzehnten die Kämpfe gegen Karthager und Etrusker, die auch den sizilischen Griechen ein erhöhtes Bewußtsein ihres nationalen Wertes verliehen. Die Tyrannen von Akragas und Syrakus stehen als glänzende Herrscher an der Spitze weiter Gebiete, und schließlich vereinigt Hieron von Syrakns die Herrschaft fast der ganzen Insel, soweit sie hellenisch war, in seinen Händen [2]. Von dem Reichtum dieser Zeit zeugen noch heute die mächtigen Tempelruinen in Syrakus, Selinunt und Girgenti. Hieron verstand es, seinem Hofe noch einmal den vollen Glanz der alten Tyrannenhöfe zu leihen. Aus allen Teilen Griechenlands hat er die Dichter nach Syrakus gezogen; Pindar und Aeschylus, Simonides und Bakchylides haben längere oder kürzere Zeit dort geweilt. Lange Friedensjahre waren den Bewohnern Siziliens nach dem glücklichen Ausgang der Kämpfe gegen die Barbaren beschieden, die selbst durch den Sturz der Tyrannen und die Einsetzung der Demokratie nirgends dauernd unterbrochen wurden. Unter diesen Bedingungen

[1] Vgl. über Sizilien Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. III, S. 625 ff.
[2] in den Jahren 477—466.

erwächst unter und neben den Tyrannen ein reiches Leben, in dem ein eigentümlicher Volkscharakter zum Ausdruck kommt. Der Wohlstand muß damals rapide gestiegen sein. In den Städten entwickelt sich Handel und Industrie, doch die Grundlagen des Reichtums bildet offenbar durchweg der Grundbesitz [1]). Große Grundbesitzer konnten bei der verschwenderischen Fruchtbarkeit des Bodens einen Reichtum in ihrer Hand vereinigen, wie kaum irgendwo sonst unter Hellenen. So entwickelt sich ein üppiges Leben, üppiger wohl wie selbst in Jonien. Wegen ihres Appetits und ihres verwöhnten Gaumens waren die Sizilier bei den übrigen Griechen berühmt [2]). Ein prunkvolles Leben führten sie bei Festen und Gelagen. Dabei fehlte ihnen aber jene eminente Bereicherung der Erfahrung. Nur von wenigen Siziliern, die durch fremde Länder gewandert wären, hören wir. Zu dauernden Verbindungen mit dem Auslande, zum Anlegen von Kolonien war kein Anlaß gegeben, da selbst den höchsten Bedürfnissen der reiche Boden der Insel genügen konnte. Damit entsteht hier ein Geistesleben, das wohl in Üppigkeit und Pracht noch über das ionische hinausgehen mochte, dem aber nirgends jene reichere Erfahrung zu Gebote stand, aus der allein sich ein verfeinerter Geschmack für die Formen des Lebens entwickeln konnte. In den riesenhaften Formen ihrer Tempelbauten, in den derben Gestalten ihrer Reliefkunst prägt sich überall die gleiche, kraftvoll energische, aber in ihrem Empfinden ungezügelte und rohe Denkweise aus. Hier redet überall der Bauer, der zu Reichtum gekommen, ins Größere zu wirken vermag, aber nirgends die ungeschlachten Formen seiner Herkunft verleugnen kann. Und den gleichen Charakter einer in ihren Geisteskräften entfesselten, doch inhaltlich nicht wesentlich bereicherten Kultur zeigt ihre scharfe Beobachtungsgabe und ihre Freude am Witz. Und aus dieser Lust am phantasiemäßigen Spiele mit der Wirklichkeit, wie es sich in Witz und schlagfertiger Debatte ausspricht, entsteht allmählich das Vergnügen am Worte als solchem, an der bloßen Rede, die in geistvolle und witzige Stilformen einen beliebigen Inhalt kleidet.

Auf dem Boden dieses Volkslebens hat sich aus den primitiven

---

[1]) Diodor XIII 81 ff. Thuk. VI 20.
[2]) Vgl. Plato, Gorgias, p. 518 b. Staat III, p. 404 d.

Kulttänzen und mimischen Feiern eine Komödie entwickelt. Freilich soll es auch hier ein Fremder gewesen sein, der sie zu höherer Vollendung brachte, Epicharm von der Insel Kos. Er hat, soviel wir sehen können, seit früher Jugend im sizilischen Megara, später in Syrakus gelebt und hier unter den Tyrannen seine Komödien gedichtet. Unter ihnen sind beide, zuvor unterschiedenen Gattungen vertreten [1]. Ohne eine eigentlich ausgeführte Handlung zu geben, führt er scharf beobachtete komische Typen vor, den tölpelhaften Bauern [2], den kriechenden und gierigen Parasiten [3], auch körperlich Häßliche [4]. Essen und Trinken spielen eine wichtige Rolle [5]. Die Götter- und Heroenkomödien behandeln alle möglichen burlesken Szenen, doch stehen sexuelle und kulinarische Motive im Vordergrund [6]. So schildert die Hochzeit der Hebe, die ihrem Titel nach unmittelbar den obszönen Riten entstammt, die Üppigkeit des olympischen Hochzeitsmahles und die Gefräßigkeit der Götter in den kräftigsten Farben [7].

Noch andere Seiten des realen Lebens hat Epicharm für seine Komödien nutzbar zu machen gewußt. Kein Zweifel, daß das Leben am Hofe der syrakusanischen Tyrannen ein sehr gebildetes war; Literatur und Philosophie wurden gepflegt. Die Parodien der Heroensage, die öfter bis zur Travestie des epischen Stiles gegangen zu sein scheinen [8], setzen zu ihrer rechten Wirkung eine genaue Vertrautheit mit diesen Stoffen voraus. Und philosophische Gespräche, dialektische Kämpfe müssen gleichfalls bei diesem Rede und Gespräch so sehr liebenden Volke in Blüte gestanden haben. Auch hierin, werden wir glauben dürfen, bietet Epicharm uns nur ein Bild seiner Zeit, wenn er mit Vorliebe scharf präzisierte Gespräche bringt [9] und spitzfindige Probleme erörtert [10]. Er zeigt dabei eine gute Kenntnis der Philosophie seiner Zeit, zumal der eleatischen und herakliteischen [11], so daß man ihn früh für einen wirklichen Philosophen

[1] Vgl. die Besprechung der einzelnen Komödien bei Lorentz, Leben und Schriften des Koers Epicharm 1864, S. 126 ff. Die Fragmente bei Kaibel, Comicorum graecorum fragmenta I 1, S. 91 ff.

[2] Ἀγρωστῖνος. [3] frg. 35. [4] frg. 90. [5] frg. 159.

[6] frg. 21. 76. 124. 132 f. [7] frg. 42 ff. [8] Lorentz S. 133 f.

[9] Vgl. etwa frg. 125. 148.

[10] z. B. frg. 149. 170 u. a.

[11] frg. 170. 172. 173. 249.

gehalten hat. Die Ansicht freilich, daß er selbst ein philosophisches Lehrgedicht verfaßt habe [1]), kann heute wohl als endgültig aufgegeben gelten. Möglich, daß manche jener Verse auch später ihm erst untergeschoben sind. Manche philosophische Gedanken kamen gewiß in seinen Komödien vor und dienten zu allerlei scherzhaften Auseinandersetzungen. So beweist er etwa mit den Sätzen des Heraklit, daß einer seine Schulden nicht zu bezahlen braucht, weil er inzwischen ein anderer geworden ist [2]). Allzu ernsthaft dürfen wir uns diese Philosophie nirgends vorstellen, ihre Anwendung auf möglichst unphilosophische Gebiete ist auch hier, in der Verknüpfung disparater Ideen, die Quelle der Komik.

Epicharms Komödien enthielten, wie es bei diesen dem Leben entnommenen Stoffen nur natürlich ist, eine Fülle einzelner Bemerkungen und Gedanken zur Lebensweisheit. Auch um ihretwillen rechnete das spätere Altertum Epicharm zu den philosophischen Dichtern, und es ist daher nicht undenkbar, daß mancher Spruch auf seinen Namen gefälscht ist [3]). Aber im ganzen bieten die uns überlieferten kaum etwas, das über den Gedankenkreis jener Zeit entschieden hinausginge, und wir werden daher diese Sprüche doch als im ganzen gesichert ansehen dürfen [4]). Ihr Inhalt ist im wesentlichen noch jene alte Bauernweisheit, wie wir sie schon im Hesiod und in manchem Spruche der Sieben Weisen fanden. Nüchternheit und Mißtrauen, das sind des Geistes Arme, lautet ein berühmter Spruch [5]). Vorbedenken, nicht nachbedenken soll der Weise [6]). Gegen den Zorn wenden sich mehrere Sprüche [7]). Vor Bürgschaft wird gewarnt [8]). Mühe ist nötig, um es zu etwas zu bringen, denn Übung gibt mehr als gute Anlage [9]), und Mühe heißt der Preis, um den uns die Götter alles Gute verkaufen [10]). Ein frommes Leben ist den Sterblichen das beste Zehrgeld [11]); denn der Gottheit entgeht nichts [12]).

---

[1]) Lorentz S. 99 ff.

[2]) Plutarch, De sera num. vind. 15, p. 559 b.

[3]) Sammlungen solcher aus seinen Komödien gezogenen Sprüche hat es wahrscheinlich früh gegeben.

[4]) so auch Diels, Fragmente der Vorsokratiker. 1. Aufl., S. 91 f.

[5]) frg. 250, Übersetzung nach Diels.

[6]) 280. [7]) 281—3. [8]) 268. [9]) 284.

[10]) 287. [11]) 261. [12]) 266.

Sterbliche Gedanken soll der Sterbliche hegen [1]). Wo Furcht ist, da ist auch Scham [2]). Die ruhige Gelassenheit des Bauern, der das rechte Maß überall erkennt, sich nur auf sich verläßt, in der Arbeit das beste Mittel zum Vorwärtskommen sieht und in der Scheu vor dem Heiligen fromm die alten Bahnen des Herkommens wandelt, redet auch hier zu uns. War das Leben, das den Dichter umgab, von diesem Ideale verschieden, so mögen ihm am Kontraste diese alteingewurzelten Gedanken besonders lebendig geworden sein [3]).

In Sizilien hat die Komödie keinen Bestand gehabt. Schon während der nächsten Generation macht sie den Mimen des Sophron Platz, die in knappen, realistischen Bildern einzelne Menschentypen vorführen. Mit größerer Kraft und zukunftsreicher entfaltet sie sich in Athen. Schon aus dem sechsten Jahrhundert klingen hier einzelne, verschollene Nachrichten zu uns herüber von komischen Aufführungen in einigen attischen Gauen. Wir dürfen in ihnen aber wohl kaum noch mehr als den primitiven, unmittelbar den Saattänzen entwachsenen, burlesken Mimus sehen. Erst mit der Demokratie und dem größeren Schwunge, den die Perserkriege allem Leben in Athen gegeben haben, hob sich auch die Komödie zu größerer Bedeutsamkeit. Was bisher nur Zank und Spott der Dorfgenossen untereinander gewesen war, das wuchs sich jetzt zur Satire und Anklagerede gegen politisch im Vordergrunde stehende Männer aus. Und inhaltlich wurden in steigendem Maße die alten, lokal beschränkten Geschichten durch

---

[1]) 263. [2]) 221.

[3]) Nach v. Wilamowitz, Einl. in d. griech. Tragödie S. 29 Anm. gingen diese Gedanken auf ein (vor 430) untergeschobenes Gedicht zurück, da sie von Euripides benutzt seien, und dieser keine Komiker zitiere. Gegen diesen letzteren Schluß hat schon Rohde, Psyche II², S. 258 Einspruch erhoben. Und die Benutzung erscheint überhaupt kaum erweisbar. Die Forderung mißtrauisch zu sein, ist eine alte Bauernregel, die dem Sinne nach mehrfach bei Hesiod ausgedrückt ist (W. u. T. 371, 707). Μὴ πᾶσι πίστευε heißt ein Spruch unter Thales Namen. Daß bei dem Tode der Körper zur Erde, die Seele aufwärts geht, ist eine in den orphisch-pythagoreischen Kreisen weitverbreitete Vorstellung und in Attika zu Euripides Zeit so populär, daß es auf dem Grabstein der vor Potidaea Gefallenen (431) steht. (Corp. Inscr. Att. I 442.) Und der Gedanke: Sterben will ich nicht, aus dem Totseïn mache ich mir nichts, ist schließlich auch zu allgemein, als daß eine so singuläre Entstehung angenommen werden müßte. In der Fassung der Gedanken ist aber in allen Fällen eine so große Verschiedenheit, daß doch wohl nur für uns diese Zeugnisse so zusammenrücken, in der Tat beide Dichter unabhängig voneinander aus dem Schatze populärer Reflexion schöpfen.

die Bilder aus dem größeren, öffentlichen Leben Athens verdrängt. Die ältesten Namen von Komödiendichtern, deren auch die Späteren noch mit Achtung gedenken, entstammen dieser Zeit. Sicheres freilich, was für unsere Zwecke hier etwas ausgäbe, wissen wir über keinen von diesen.

Wir wenden uns daher gleich zu dem sicherlich bedeutendsten unter Aristophanes Vorgängern, zu Kratinus, der der Zeit des Perikles angehört[1]). Er war es offenbar, der den kühnen Schritt wagte, den Spott und die Angriffe der Komödie auf die Höhe des jetzt erwachten öffentlichen Lebens zu heben. Die Persönlichkeiten, die an der Spitze des Staates standen, hat er mit seinem Hohne und seinem Zorne verfolgt[2]); die Heftigkeit und Wucht seiner Angriffe wußte man später nur mit denen des Archilochus zu vergleichen[3]). Dabei richten sich diese Angriffe, wie der Klatsch, dem sie entstammen, mit Vorliebe gegen das private Leben. Auch andere in der Öffentlichkeit bekannte Persönlichkeiten hat Kratinus verspottet, die Philosophen[4]) und Weissager[5]), gelegentlich auch die Tragiker[6]). Gegen die Üppigkeit der Athener wendet er sich[7]), wie gegen die neu eingeführten fremden Kulte[8]). Eine allgemeine Kritik des attischen Lebens der Gegenwart und den Preis der Vergangenheit scheinen die Chironen enthalten zu haben. Alle Gebiete des Lebens stehen so der Phantasie des Dichters zu Gebote, aber auch sein Denken und Urteilen ist wie das der Tragiker rückwärts gewandt. Gegenüber den neuen Erscheinungen der Gegenwart preist er die bessere alte Zeit; den Angriffen auf Perikles steht ein warmer Nachruf an Kimon gegenüber[9]). »Selig war früher den Sterblichen das Leben im Vergleich mit dem jetzigen«[10]), singt Kratinus, ein Vers, der als Motto über allen Urteilen der Komiker stehen könnte. Das Nein, das von je die Athener den neuen Entwicklungen entgegensetzten, ertönt auch in diesem heiteren Spiele des dionysischen Festes. Es ist die gleiche

[1]) Erster Sieg etwa 453, gestorben zwischen 423 und 421.
[2]) frg. 111. 240. 241. 293. 300 Kock.
[3]) Platonios περὶ διαφορᾶς χαρακτήρων bei Kaibel a. a. O. S. 6.
[4]) in den Πανόπται.
[5]) in den Δραπετίδες.
[6]) frg. 15. 85. 97. 292.
[7]) Μαλθακοί, Πλοῦτοι. [8]) Θρῇσσαι.
[9]) frg. 1. [10]) frg. 238.

Entwicklung, die wir in beiden attischen Dichtungsarten, nur von zwei verschiedenen Seiten her, erkennen. Wenn aber selbst in der Tragödie der dionysische Schwung Dichter wie Hörer über das furchtbare Erliegen der Helden hinaustrug, das komische Spiel wird völlig von diesem höheren Schwunge durchflutet; er nimmt dem Leben alle Schwere und läßt die Dissonanzen, die im tragischen Pathos scharf zusammenklingen, in einer tollen Ausgelassenheit sich auflösen. Was dort die religiöse Erregung als einen tief schmerzlichen Kontrast empfindet, wird hier in der an dem gleichen Kontraste geweckten Komik in eine leichte, spielerisch das Leben überwindende Phantastik gewandelt.

Kratinus hat nicht nur politische Komödien gedichtet, sondern öfter auch zu harmloseren Stoffen gegriffen. So hat er possenhafte Szenen aus der alten Sage dargestellt [1]; hat anknüpfend an die alten Freß- und Saufszenen ein wahres Schlaraffenleben geschildert, aus der Zeit, als Kronos noch die Welt regierte [2]. Der Preis der Vergangenheit ist hier mit dem alten, burlesken Motiv zusammengeflossen. In seinem letzten und berühmtesten Stücke endlich, der Weinflasche, hat er in artigster Weise sich selbst verspottet. Auch bei seinen Zeitgenossen, die sonst nichts wesentlich Neues bieten, treten die harmloseren Sittenschilderungen oder Sagenparodien mehr in den Vordergrund. Denn die schrankenlosen Angriffe gegen die leitenden Männer im Staate auf der Bühne der Hauptstadt des Reiches mußten nicht unbedenklich erscheinen. Und so wurden mehrfach, freilich stets ohne dauernden Erfolg, Versuche gemacht, die Redefreiheit zu beschränken. Ein sehr erfindungsreicher Kopf muß Pherekrates gewesen sein, bei dem wir die Fülle der Lebensgebiete, die sich die Komödie allmählich erobert, wüßten wir mehr von ihm, wahrscheinlich gut verfolgen könnten. Ganz hat er die Angriffe auf Persönlichkeiten nicht verschmäht [3], aber lieber bestimmte Zeitrichtungen zur Zielscheibe seines Spottes gemacht; so die neue, verdorbene Musik [4], das Hervortreten der Frauen [5], das

---

[1]) Ὀδυσσῆς, Σερίφιοι. Dabei mag gelegentlich unter der Maske der alten Götterburlesken auch die Gegenwart verspottet sein, wie wahrscheinlich in der Νέμεσις Perikles und Aspasia als Zeus und Nemesis (Kock, com. att. frg. I, S. 47).

[2]) Πλοῦτοι.

[3]) frg. 155. [4]) Χείρων (frg. 145). [5]) Τυραννίς.

Hetärenwesen [1]), die Zuchtlosigkeit der Sklaven [2]). Er schildert den Naturzustand im Gegensatz zu dem komplizierten Kulturleben [3]) und erzählt von einem Schlaraffenleben, wo den Menschen ohne Arbeit Essen und Trinken von selber sich bietet [4]).

---

[1]) Vgl. Athenaeus XIII, p. 567 c.

[2]) Δουλοδιδάσκαλος.

[3]) vgl. Plato, Protagoras p. 327 d.

[4]) Μεταλλεῖς, Πέρσαι.

Siebentes Kapitel.

Das Zeitalter des peloponnesischen Krieges.

1. Die Sophisten.

Die ruhigen Tage der perikleischen Zeit gehen zu Ende. Ein neues Geschlecht ist herangewachsen, dem die Stürme der Perserzeit nur noch wie eine ferne Sage im Ohre klingen. Es hat sich entwickelt innerhalb der zu vollem Reichtum entfalteten Kultur unter Perikles. So schlummert in ihm die Kraft der Erregung noch ungebrochen, wie ihre Stunde gekommen, bricht sie los, um ganz Griechenland in neue Verwicklungen hineinzureißen. Wieder finden wir die Jonier an der Spitze der Entwicklung. Dieser intelligenteste Stamm, in dem sich das ursprüngliche Hellenentum vielleicht am reinsten bewahrt hat, ist auch jetzt noch der Lehrer von Griechenland. Die rechten Vertreter des Joniertums dieser Zeit sind jene Männer, die wir trotz mannigfacher Unterschiede ihres Wesens gewohnt sind, unter dem Namen der Sophisten zu begreifen. Freilich, wenn wir sie dieser Epoche zuweisen, so ist das nur in jenem ungefähren Sinne richtig, in dem allein sich die flüssigen Gestaltungen geistigen Lebens in die strengen Grenzen chronologischer Daten einbezirken lassen. Der älteste unter ihnen, Protagoras, hat schon unter Perikles in Athen gelebt, und Gorgias, der freilich erst 427 nach Athen kam, hatte lange zuvor in Sizilien gewirkt. Neben ihnen gehört jedenfalls Demokrit wesentlich dieser Zeit an. Und doch wie dieser Gelehrte, fern von dem Treiben des Tages seine Studien trieb, die ihn überall an das von den Früheren schon Erstrebte anknüpfen ließ, so weisen jene ältesten Sophisten überall deutlich in die Zukunft hinein. Sie stehen neben ihren Zeitgenossen, den Naturphilosophen, wirklich wie ein neues Geschlecht da. Wenn wir sie aber

Jonier nennen und in ihnen noch einmal das ionische Wesen in einer seiner glänzendsten Entfaltungen glauben erblicken zu dürfen, so ist das richtig zunächst für die Führer der Bewegung. Protagoras von Abdera, Gorgias von Leontini, Prodikus von Keos sind Jonier gewesen, neben ihnen Euenus aus Paros. Thrasymachus von Kalchedon und Xeniades aus Korinth entstammen jedenfalls jener Welt des Seewesens, die wir schon überall mit dem Joniertum eng verbunden fanden. So steht unter den Bedeutenderen als einziger Fremder nur Hippias aus Elis. Der Athener Kritias hat sich wohl manche Lehren der Sophisten zu eigen gemacht, kann aber doch selbst nicht als ein eigentlicher Sophist bezeichnet werden [1].

Seit der furchtbaren Vernichtung durch die Barbaren hatten die Jonier als einzelne Gelehrte oder in engeren Kreisen die großen geistigen Errungenschaften der vorangegangenen Zeit weitergebildet, ohne eine tiefere Fühlung mit der Gegenwart zu suchen und zu finden. Sie wuchern mit dem Pfunde der Vergangenheit und wissen damit noch immer reichen Gewinn zu erzielen, aber auf neue Bahnen werden sie nirgends hinausgedrängt. Fehlt doch ihrem Wirken jene kräftige Resonanz, die dem Denken des Einzelnen nur eine starke Bewegung seines Volkes zu verleihen vermag. Neben und hinter ihnen sitzen die Jonier, reich noch immer, aber doch mehr nur verzehrend, was glücklichere Zeiten ihnen eingebracht hatten.

Und doch so schrecklich der Zusammenbruch gewesen, so gewiß die Jonier, seit sie aus eigener Trägheit Untertanen Athens geworden waren, nie wieder die Führung auf wirtschaftlichem und politischem Gebiete erlangen konnten, langsam glomm doch auch hier ein neues Leben empor. Der alte Drang, der so unbezähmbar dem Jonier im Herzen wohnte, griff wieder um sich und trieb die Männer dieses Volkes über das ruhige Leben ihrer Zeit hinaus. Die furchtbaren Eindrücke der Persernot lasteten nicht mehr auf dem Geiste dieses neuen Geschlechts. Frei und keck blicken sie trotz der jetzt beschränkteren Verhältnisse in die Welt und schauen aus, welche Möglichkeiten das Leben ihnen bot, ihrer drängenden Energie Platz und Geltung zu verschaffen. Da war freilich mancher Weg ihnen verbaut, den ihre Verfahren noch beschritten hatten. Die wilden

[1]) Ob Antiphon Athener war, ist nicht ganz sicher.

Fehden der Städte untereinander waren abgestellt, Athen sicherte mit starker Hand den Frieden. Als Kaufleute konnten sie nicht mehr jede neue Bahn sich erschließen, die besten und gewinnbringendsten Handelslinien hatte der attische Kaufmann an sich gebracht. Wem heißer das Blut durch die Adern strömte, sah so seinem Drängen überall Schranken gesetzt. Sollte er also zu Hause bleiben, der Stimme seines Blutes gebieten und in der Enge daheim sein Leben dumpf vertrauern? Die Jonier hätten nicht das erfindungsreichste Volk sein müssen, wenn ihre Intelligenz ihnen nicht Wege gezeigt hätte, sich noch immer zur Geltung zu bringen. Konnten sie ihren Scharfsinn und ihre kluge Berechnung nicht mehr als Kaufleute ausnutzen, eines besaßen sie noch immer, das keiner ihnen streitig machen konnte und das sie, waren alle andern Waren und Handelswege ihnen genommen, wohl in den Handel bringen konnten: ihre Intelligenz selber. Und die war ein begehrter Artikel[1]). Die Staaten des festländischen Griechenlands und allen voran Athen entrafften sich ja jetzt erst den Sorgen des täglichen Daseins; erst jetzt entwickelten sie sich zu einem solch freien und reichen Leben, daß ihr geistiges Wesen nicht mehr in den Bedürfnissen des realen Lebens aufging, daß ihm Spannkraft und Frische genug verblieb für jene höhere Intelligenz, die sich nur auf dem Boden eines reicheren Daseins zu entfalten vermag. Eine unersättliche Wißbegierde entzündete sich in diesen Völkern. Hören und Lernen, darauf stand ihr Sinn. Wer aber konnte sie lehren, wenn nicht die Jonier? Das Verstehen der Welt war bei den Joniern recht eigentlich heimisch; die Reflexion hatte hier alle Gebiete des Lebens ergriffen, um keinen Gegenstand in seiner ungelockerten Selbstverständlichkeit stehen zu lassen. Diese Reflexion über alles ist der eigentliche Nährboden des Standes, der sich zum Lehrer der Griechen aufwerfen sollte, der Sophisten. Sie sind keine Gelehrtennaturen, die sich in der Einsamkeit in die Probleme vergrübeln; wirken nachaußen heißt sie der Drang ihres Innern, und der ionische Wandertrieb führt sie hinaus in die Fremde. Indem sie jene allgemeine Reflexion zu einer höheren

---

[1]) Der Sophist als Kaufmann Plato, Protagoras p. 313 c, Xenophon, Memorabilien I 6, 13. Vgl. Plato, Hippias maior p. 282 de. Daß sie für ihren Unterricht sich bezahlen ließen verstand sich also von selbst.

Stufe emporheben, auf der sie Gegenstand einer gebildeten und belehrenden Rede werden kann, werden sie die Lehrer der übrigen Stämme und vor allem Athens. Auch hierin bilden sie nur fort, was ihre Vorfahren begonnen hatten. Der erste homerische Sänger, der von den Inseln nach Attika hinübergekommen war und dort in den Dörfern den staunenden Bauern seine Wundermären gesungen hatte, er war der erste Lehrer dieses Volkes. Und manch anderer sollte ihm folgen. Dichter und Sänger, Gelehrte und Weise sind so aus Jonien nach Athen gekommen und haben den Athenern von dem geistigen Schatze ihres früher entwickelten Stammes mitgeteilt. Ihnen schließt sich als letzter der Sophist an. Er erzählt keine Märchen, wie der Sänger, seine Gedanken entstammen der Reflexion, wie die des Gelehrten. Doch wo dieser nur im engeren Kreise einer höchst gebildeten Gesellschaft seine Lehren enthüllte, da wendet sich der Sophist an die breite Menge des Volkes, das seinen Reden kaum mit geringerer Begierde lauscht, wie den Versen des Sängers[1]).

Freilich was wir so Sophistik zu nennen gewöhnt sind, wird von recht verschiedenartigen Männern vertreten, und verschieden hat sich sicherlich auch ihre Lehre gestaltet. Der älteste unter ihnen, Protagoras, ist wahrscheinlich im Jahre der Schlacht bei Salamis geboren und hat unter Perikles lange in Athen gewirkt, bis er von dort als Atheist vertrieben wurde[2]). Er zuerst hat ein Wanderleben als Sophist geführt. Noch sehr eingehend hat er sich mit den Problemen der vorangegangenen Philosophie beschäftigt, wie denn sichtlich nur allmählich die spezifisch sophistische Art aus der philosophischen hervorwächst. Auf dialektische und mathematische Studien deuten einige Titel seiner Schriften, wenn er auch vor allem praktisches Wissen seinen Schülern übermitteln wollte[3]). Nicht anders hat sich der Leontiner Gorgias anfangs mit Naturphilosophie, wohl als Schüler des Empedokles, und sicherlich auch mit Dialektik abgegeben[4]); dann hat er sich ganz der Rhetorik zugewandt. Mit ihr wollte er seinen Schülern

[1]) Der zusammenhängende, öffentliche Vortrag, wie ihn der Sophist übte, hat sich wohl geradezu aus dem Vortrage des Rhapsoden entwickelt.

[2]) Über die äußeren Daten des Lebens der Sophisten vgl. Zeller, Philosophie der Griechen I 2[5], S. 1049 ff.

[3]) Vgl. Plato, Protagoras p. 318e und das Schriftenverzeichnis bei Diog. Laert. IX 55.

[4]) Diels, Gorgias und Empedokles, Sitz. Ber. d. Berl. Akad. 1884, S. 343 ff.

das Mittel in die Hand geben, sich in jeder Lage zurechtzufinden. Auch er entstammt noch der Zeit der Perserkriege, doch hat er in seinem überhundertjährigen Leben manchen jüngeren überdauert. Jünger als diese beiden ist Prodikus, der seine Untersuchungen besonders der Sprache zuwandte. Hervorstechend durch seine Vielseitigkeit selbst unter diesen vielgewandten Männern war Hippias aus Elis. Neben der Mathematik und Astronomie, die wohl sein Hauptgebiet war [1]), beschäftigte auch er sich mit der Sprache, wie mit Geschichte und Archäologie [2]). Unter den jüngeren Sophisten lernen wir Thrasymachus vor allem als Lehrer der Beredsamkeit kennen, ebenso Polus, einen Schüler des Gorgias, als Rhetor; dagegen übten Leute wie Euthydem und Dionysodor vor allem die begriffliche Dialektik. Antiphon muß sich nach den Fragmenten mit den verschiedensten Wissensgebieten beschäftigt haben [3]). So ist es eine bunte Gesellschaft mit mannigfachen Interessen, die sich unter dem Namen der Sophisten zusammenfindet. Und doch fehlen die gemeinsamen Züge nicht.

Es sind höchst individuelle Porträts, die uns der größte Meister der antiken Porträtkunst, Plato, von diesen Wanderlehrern zeichnet [4]). Den unendlich bereicherten Intellekt teilen sie mit den Gelehrten ihrer Zeit. Doch wo diese ein stilleres, in die Einsamkeit zurückgezogenes Leben führen, da treibt den Sophisten sein Beruf hinaus in die Kämpfe des Tages. Allein auf die Kraft seiner Persönlichkeit ist er angewiesen, mit aller Macht will er sich Geltung verschaffen auch in ganz neuen, ihm fremden Verhältnissen. Leidenschaftlich gehaßt und leidenschaftlich bewundert, spielt sich sein Leben auf der großen Bühne der Öffentlichkeit ab, getragen von starken Affekten. Das sind die Voraussetzungen, aus denen diese Persönlichkeiten hervorwachsen, die trotz mancher Besonderheit sich doch deutlich den älteren ionischen Individualitäten anschließen. Von einem schrankenlosen Selbstvertrauen sind sie erfüllt, für den Mittelpunkt seiner Welt hält sich ein jeder. Nur hat der alte, hohe Stolz des Joniers einer kleinlicheren Eitelkeit Platz gemacht. Die Bewunderung seines Audi-

[1]) Plato, Protagoras p. 318 e.
[2]) Plato, Hippias maior p. 285 b ff.
[3]) Mit dem Redner ist er nach allem nicht zu identifizieren.
[4]) J. Bruns, Das literarische Porträt S. 254 ff.

toriums ist des Sophisten höchstes Ziel. Die Beweglichkeit und Vielseitigkeit des ionischen Wesens haben auch sie sich bewahrt. Schier unglaublich klingt es, worauf sie sich alles verstehen [1]). Über jeden Gegenstand sind sie bereit zu reden und Auskunft zu geben [2]). Jeder Situation sind sie gewachsen, jede zufällige Bemerkung wissen sie zu einem kleinen Vortrag auszugestalten, jeden Spott und jeden Angriff geschickt zu parieren.

Nicht mehr mit seiner Leidenschaft, allein durch seinen Intellekt will der Mensch sich im Getriebe der Welt zurechtfinden. Das führt zur freiesten Entwicklung des ionischen Denkens. Der Intellekt soll nicht mehr nur der drängenden Leidenschaft die Wege bereiten, noch beschreitet er fern der Welt die einsamen Pfade des Denkens. Eng ins Leben verschlungen, allein auf sich selber gestellt, nimmt er die Beweglichkeit dieses Lebens selber an. So wenig die Sophisten irgend einer Sache, sondern überall nur sich selbst dienen wollen, so wenig erstreben sie eine objektive Erkenntnis wie die Philosophen. Die innere Freiheit des Denkens, die von der ionischen Philosophie errungen war, bleibt auch den Sophisten gewahrt; mit diesem innerlich freigewordenen Intellekte greifen sie wieder ins Leben hinaus. Souverän stehen auch sie über dessen Gestaltungen. Aber wenn der Philosoph in seinem Denken die Normen fand, nach denen er eine objektive Erkenntnis schaffen konnte, läßt der Sophist seine Gedanken nur von den Umständen des Lebens in ihrer absoluten Zufälligkeit bestimmt werden. So haben seine Gedanken weder an der praktischen Gestaltung des Lebens, noch an den eigenen Normen des Denkens einen objektiven Halt. Launenhaft, wie die Verhältnisse es gerade zu fordern scheinen, läßt er sie spielen, nur die Willkür des Subjekts weist ihnen Ziel und Richtung. Die Subjektivität als die rein willkürliche Bestimmung des Denkens ist das Kennzeichen der Sophistik. Der Satz des Protagoras, daß der Mensch das Maß aller Dinge sei, ist ganz ins allgemeine zunächst verstanden ihr rechtes Motto.

So ist schon der Inhalt ihrer Reden ein subjektiv bestimmter. Wohl muß ihnen zumeist die ältere ionische Reflexion diesen Inhalt

---

[1]) Vgl. über Hippias, Plato, Hipp. mai. p. 285 b ff. Hipp. min. 368 b ff.

[2]) Plato, Hipp. min. p. 363 c.

liefern, da sie nicht neue Erkenntnisse schaffen, nur die gewonnenen weitergeben wollen. Doch nicht als ein objektives System des Wissens bearbeiten sie für gewöhnlich diese Erkenntnisse, sie finden in ihnen nur die Mittel, über alles und auf jede Weise reden und disputieren zu können. Wohl wissen wir von einzelnen Sophisten, welche Gebiete der Erkenntnis sie ihren Schülern vermitteln wollen. So scheint Hippias besonders Mathematik und Astronomie gepflegt zu haben [1]. Aber wenn derselbe Hippias sich bereit erklärt, auf jede beliebige Frage zu antworten [2], so müssen wir schon zweifelhaft werden, ob es sich hier wirklich um wissenschaftliche Lehren handelt. Und wenn Protagoras über die Ringkunst lehrte, so wollte er gewiß nicht den Turnlehrern ins Handwerk pfuschen, sondern nur anleiten, auch über dies Thema zu reden [3]. Gorgias scheint zuerst ausdrücklich erklärt zu haben, daß er nur das Reden lehren wolle, da mit dieser Waffe seine Schüler sich auf jedem Gebiete zurechtfinden könnten [4]. So mag nur langsam die völlig freie und subjektive Art der Reflexion aus der älteren und gediegeneren hervorgewachsen sein. Doch das Vermögen, über jeden augenblicklich gewählten oder geforderten Gegenstand reden zu können, war bald der besondere Stolz der Sophisten. Mit Vorliebe wählten sie dann entlegene oder recht geringfügige Themata, um ihren Intellekt, der jeder Schwierigkeit Herr wird, leuchten zu lassen. Spielerisch führen sie solche Themata durch; ein Scherz ist es ihnen, zum eigenen Spaße [5].

Wie eine subjektive Laune ihnen das Thema ihrer Vorträge an die Hand gibt, so wird rein subjektiv auch die Behandlung desselben bestimmt. Aus jedem Tatbestand alles machen zu können, rühmt sich der Sophist. Schon Protagoras erklärte, daß es über jedes Ding zwei einander entgegengesetzte Reden gäbe [6]. Der Sophist versteht es, die verborgenen Momente hervorzuziehen und damit dem Objekte ein völlig neues Ansehen zu geben. Wenn man dem Protagoras

---

[1]) Plato, Protag. p. 315b, 318e.

[2]) Plato, Hipp. min. p. 363e.

[3]) Plato, Sophist p. 232de.

[4]) Plato, Meno p. 95c.

[5]) Gorgias, Helena 21. Die Echtheit der unter Gorgias Namen überlieferten Deklamationen wird heute zumeist zugegeben. Vgl. Blaß, Attische Beredsamkeit I², S. 72 ff.

[6]) Diog. Laert. IX 51.

vorwarf, er habe die geringere Sache zur stärkeren machen wollen [1]), so ist dies nur ein Resultat der gleichen Denkweise. Seine Auffassung des Objekts nicht von den Momenten bestimmen zu lassen, die es dem unmittelbaren Eindrucke bot, vielmehr den Gegenstand in eine subjektiv bedingte Beleuchtung zu rücken, in der Licht und Schatten sich anders verteilten, das Verborgene plötzlich hervortrat, das Deutliche verdunkelt wurde, das war recht eigentlich das Können dieser sophistischen Klugheit. Durch die Kraft der Rede das Kleine groß und das Große klein zu machen, das Neue alt und das Alte neu, dieser Kunst rühmte sich Gorgias [2]). Möglich, daß wir hier zugleich einen Einfluß der Gerichtsberedsamkeit zu erkennen haben, wie sie damals schon in Syrakus ausgebildet war [3]). Die Lehrer der Beredsamkeit Korax und Tisias übten ihre Schüler vor allem darauf ein, das Glaubhafte in jedem Falle herauszuarbeiten, d. h. die Momente so zu schieben, daß Schuld oder Unschuld einleuchtend schiene. Also auch hier handelt es sich nicht um die objektive Wahrheit, sondern nur darum, subjektiv die Dinge so zu gestalten, wie der Vorteil es heischt. Eine Erzeugerin der Überredung ist demnach dem Gorgias die Redekunst [4]), nicht auf objektive Erkenntnis, nur auf subjektive Überredung geht sie aus.

Dem entspricht ihre Darstellungsweise. Auch sie ist von einer souveränen Willkür diktiert. Über denselben Gegenstand beliebig lang und beliebig kurz reden zu können, macht sich der Sophist anheischig [5]). Nicht wie die Sache es erfordert, wie er selbst es will, gestaltet er seine Rede, um auch hier den Dingen seine Individualität aufzuprägen. Mit Vorliebe kleiden die Sophisten ihre Gedanken in ein poetisches Gewand. Anstatt logisch eine Frage zu erörtern, erzählen sie darüber einen Mythus, um sich hier mit jener Freiheit zu bewegen, die wir eine dichterische zu nennen gewohnt sind, obwohl sie weit über das dem Dichter gesteckte Maß hinausgeht [6]). Denn weder Stoff

---

[1]) Aristoteles, Rhetorik II 24, p. 1402 a 23.

[2]) Plato, Phaedrus p. 267 a.

[3]) Blass, Attische Beredsamkeit I², S. 17 ff.

[4]) πειθοῦς δημιουργός Plato, Gorgias p. 453 a.

[5]) Plato, Protag. p. 334 e, 335 b.

[6]) Der berühmte Mythus des Protagoras bei Plato, Protag. p. 320 c ff. gibt, wenn er auch gewiß nicht authentisch ist, doch sichtlich die ganze Art der sophistischen

noch Vers legen dem Sophisten irgend einen Zwang auf. Er dichtet seine Prosamythen, indem er mit Willkür die verschiedenartigsten Elemente der Dichtung verquickt, um daraus ein völlig subjektiv bedingtes Gebilde zu schaffen. Auch wo der Inhalt kein eigentlich dichterischer ist, wahren sich die Sophisten diese freiere Art, ihren Assoziationen nachzugehen. In der Helena des Gorgias erkennen wir deutlich, wie trotz der so streng durchgeführten Disposition das freie Schweifen der Vorstellungen überall den geraden Gang durchbricht und der Rede eine mehr dichterische Fülle leiht. Weil der Intellekt hier von vornherein nicht im Dienste realer Erkenntnis steht, so wuchern zwischen und neben den Hauptgedanken eine Fülle willkürlich assoziierter Vorstellungen empor. Und doch, wenn wir diese Reden etwa neben die Komödie halten, mit der ihre willkürlich komponierten Mythen in der Tat gewisse Berührungspunkte bieten, so leuchtet sofort der Unterschied hervor. Nicht einer anschaulichen Phantasie entspringen die Konzeptionen des Sophisten, er nährt seine Rede auch da, wo er den Spuren des Dichters zu folgen scheint, allein aus dem Vermögen, das am stärksten in ihm entwickelt ist, aus seinem Verstande. Wohl klingt seine Rede gelegentlich, als ob er der andrängenden Fülle der Vorstellungen kaum Herr zu werden vermöchte. Aber sehen wir näher zu, so ist alles gedacht und nichts geschaut [1]).

Damit hängt aufs engste die Eigenart des sophistischen Stiles zusammen. Auch er ist von Anfang an poetisierend. Protagoras muß darin nach allem noch Maß gehalten haben, wenn auch das einzige größere Fragment, wie die Imitation bei Plato ein deutliches Streben nach poetischen Wendungen zeigt [2]). Gorgias und seine Schüler sind dann hierin über alle Grenzen hinausgegangen [3]). Alle jene Formen des dichterischen Stiles, die Aristoteles kennt, die kühn zusammengesetzten Wörter, die ungewöhnlichen Ausdrücke, die großen und gehäuften Beiwörter und weithergeholten Bilder haben

---

Rede in meisterhafter Imitation wieder. Ob der Mythus von Herakles am Scheidewege bei Xenophon, Memorabilien II 1, 21 ff. einer Schrift des Prodikus entstammt, erscheint als zweifelhaft (Joël, Der echte und der xenophontische Sokrates II 1, S. 125 ff.).

[1]) Beispiele besonders in den Deklamationen des Gorgias, z. B. Helena § 6 u. ö.

[2]) frg. 9 Diels. Daß manche andere Sophisten von diesem Poetisieren überhaupt frei waren, ist sehr wahrscheinlich.

[3]) Aristoteles, Rhetorik III 1, p. 1404 a 24.

sie sichtlich bevorzugt[1]). Solche Redeformen, wie »der bläulichfarbige Grund des Meeres«, »der Frevel der Natur« oder »der Seele finsterblickende Sorge«, erinnern unmittelbar an den Schwung der dionysischen Poesie[2]). Aber wiederum unterscheidet sich die sophistische Rede im Innersten von dieser. Sie ist nicht getragen von den gewaltigen Gefühlserregungen der dionysischen Ekstase. Der höchst entwickelte Verstand greift in seiner freien Beweglichkeit mit Willkür zu diesen Formen, um seiner Rede einen neuen und eigenartigen Anstrich zu geben. Nicht der Kraft des Gefühls entquellen diese Bilder, ein kluger Verstand macht sie sich zu nutze, um mit der Schönheit seiner Rede zu kokettieren. Das gibt dieser Form das Frostige, das Aristoteles an ihr tadelt, weil diese von einem starken Gefühle geschaffene Sprache hier einen trockenen Gedankeninhalt, der ihre mächtigen Formen nirgends auszufüllen vermag, umkleiden muß.

Damit ist schon jene Redeweise erreicht, in der schließlich die Sophistik ihre höchsten Triumphe feiern sollte: das Reden bloß um der Worte willen. Der Inhalt schrumpft unter dem rauschenden Prachtgewande der Worte immer mehr zusammen. In den Worten allein bewegt sich der Redner mit absoluter Freiheit. An Gorgias Namen knüpft sich diese Rhetorik an. Er hat die längst in der Sprache der Griechen vorhandenen Redefiguren, die Antithesen, die gleichen Satzglieder, die reimenden Endungen, weitergebildet, daß sie zum Selbstzweck der Rede wurden. Auch hier noch bestimmt das Logische den Satzbau, als gegensätzliche oder als logisch koordinierte Urteile treten die Satzglieder an einander. Aber der reale Inhalt versinkt, die Worte täuschen die logische Beziehung nur noch vor; nur das Wort als solches, als tönender Schall, bleibt übrig. So hat der Intellekt in dem völlig freien Spiele mit den Tatsachen der Wirklichkeit diese schließlich ganz verflüchtigt und behält nur die leeren Formen der Begriffsbeziehungen in Antithese und Koordination zurück, gefüllt mit einem nur scheinbaren Inhalte, der allein an das Ohr klingt, ohne Verstand oder Phantasie etwas zu sagen zu haben.

---

[1]) ebd. III 3.

[2]) Aristoteles sagt selbst, für die Dithyrambendichter, Tragiker und Komiker zieme sich solche Sprache (p. 1406 b 1, 7, 8).

Der Mensch ist das Maß aller Dinge: mit diesem Satze hat Protagoras das charakteristische Verhältnis des ionischen Intellekts zur Umwelt richtig bezeichnet. Schaffend und die Dinge gestaltend nach seinen eigenen Maßen hatte er sich von je betätigt. Anfangs wirkte er sich in der realen Welt aus, dann schuf er in dem Denken Joniens Systeme, die das Wesen dieser Welt aussprechen sollten, jetzt, auf seiner höchsten Stufe hat er sich völlig von der Macht des Objektiven befreit, mit dem er nur noch sein Spiel treibt. Das bestimmt zugleich das Verhältnis dieser Männer zu der vorangegangenen Philosophie. Auch hierüber sind wir nur lückenhaft, durch versprengte Nachrichten und Fragmente unterrichtet, und es muß als sehr möglich bezeichnet werden, daß einige dieser Sophisten den älteren Denkern noch näher standen. Gewisse Grundrichtungen aber scheinen doch wenigstens den größten Geistern der Sophistik gemeinsam gewesen zu sein. Nicht an die Naturphilosophie ihrer Zeit, weit mehr an die dialektische Philosophie des Heraklit und der Eleaten knüpfen sie an. Den Glauben aber, in den Begriffen eine reale Erkenntnis zu ergreifen, haben die Sophisten verloren. Ihr Denken ist so völlig subjektiv bestimmt, sie bedienen sich der Begriffsbeziehungen mit solch souveräner Freiheit, daß sie nicht mehr an deren objektive Wahrheit glauben konnten. Daraus entwickelt sich eine doppelte Stellung. Einmal wird das Denken in abstrakten Begriffen zu einem virtuosen Spiele ausgebildet. Da die Begriffe keine Erkenntnis mehr liefern sollen, sind sie noch immer gut, in souveräner Laune alles zu verwirren und alles zu gestalten. Vorbereitet ist diese Seite der Sophistik schon in der eleatischen Schule, in der zumal die Beweise des Zenon schon ganz diese Zersetzung der Wirklichkeit zeigten. Aber hatten diese Beweise noch ein ernstes Ziel, so wird jetzt diese Begriffsdialektik in die Sphäre subjektiver Willkür gezogen. Alles aus Begriffen beweisen zu können und alles zu widerlegen, macht sich der Sophist anheischig[1]). Es ist die sog. eristische Kunst, über die schon Protagoras eine Schrift schrieb, und die Gorgias besonders pflegte. Sein berühmter Satz, daß nichts ist, daß wenn etwas wäre, man es nicht erkennen könnte, und wenn erkennen, nicht mitteilen, kann wohl am ehesten hierher gestellt

[1]) Plato, Sophistes p. 225 c ff.

werden[1]. Ihn für ein ernsthaftes, philosophisches Axiom zu halten, ist doch wohl unmöglich[2], dagegen zeigt er ganz das souveräne Spiel mit Begriffen, wie es der Sophistik eignet; bis in rhetorische Einzelheiten erstreckt sich die Ähnlichkeit mit den gorgianischen Deklamationen[3]. In der Folgezeit entwickelten dann die Sophisten jene berüchtigten Fangschlüsse, wie sie so drastisch in Platos Euthydem geschildert werden. Alle Realität erscheint hier aufgehoben; von jeder Behauptung zeigt sich das Gegenteil als ebenso wahr[4]. Dies Spiel in Begriffen stellt gerade wie die bloß tönende Rede des Gorgias ein Äußerstes der Entwicklung dar. Hier wie dort ist jeder reale Inhalt verflüchtigt, nur die abstrakten, logischen Formen sind übrig geblieben.

Die andere Seite der Sophistik ist in jenem berühmten Satze des Protagoras ausgesprochen: der Mensch ist das Maß aller Dinge, der Seienden, daß sie sind, der Nichtseienden, daß sie nicht sind[5]. Mit diesem Satze meinte er, wie wir nach der maßgebenden Interpretation Platos[6] nicht anders annehmen dürfen, daß nur die subjektive Erkenntnis des Einzelnen Wahrheitsgehalt habe. Dabei schränkte er alle Möglichkeit der Erkenntnis auf die sinnliche Wahrnehmung ein. Da diese überall wandelbar ist, so hat nur der augenblickliche Eindruck des Einzelnen Wahrheit. Hatte sich den älteren Philosophen die Erscheinungswelt in einen unsicheren Wandel aufgelöst, während sie in den Begriffen eine sichere Erkenntnis gewonnen zu haben meinten, so hat der Sophist diese Begriffe in die subjektive Beweglichkeit seines Denkens hineingerissen und schaltet dort so frei mit ihnen, daß er an die ewige und allgemeinsame Natur des Logos nicht mehr glauben kann. Damit haben die Sophisten zum ersten Male versucht, sich von jenem naiven Begriffsrealismus der älteren

---

[1]) frg. 3 Diels.

[2]) R. Richter, Der Skeptizismus in der Philosophie 1904, S. 15 lehnt dies gleichfalls ab.

[3]) Blaß, Attische Beredsamkeit I², S. 78.

[4]) Um die Eigenart dieser Schlüsse, die uns oft einfach kindisch dünken, historisch zu verstehen, muß man sich vor Augen halten, daß hier noch jedem Wortkörper ein einheitlicher, unveränderlicher Begriffsinhalt zugeschrieben wird. Weder daß ein Wort mehrere Bedeutungen besitzen kann, noch daß seine Bedeutung mit seiner syntaktischen Stellung im Satze sich wandelt, ist bekannt.

[5]) frg. 1 Diels. [6]) Theaetet p. 151 ff.

Philosophie loszureißen. Auch die Begriffe sind ihnen nur subjektive Denkinhalte. Was den Eleaten selbstverständlich war, die Identität von Seiendem und Gedachtem, wird jetzt geleugnet. Wären sie identisch, so müßte ja alles, was sich einer denkt, auch existieren, und keine falsche Vorstellung wäre möglich [1]). So behauptet sich in der Sophistik, da der Intellekt allen objektiven Inhalt verschlungen hat, nur das Subjekt als solches. Aus den Begriffen seines Denkens erbaut es willkürliche Zusammenhänge, die nicht einer absoluten Wahrheit, die nur den Launen des Einzelnen genügen sollen. Es ist der Endpunkt der Entwicklung des ionischen Intellekts.

Wie hätte dieser intellektuelle Subjektivismus sich nicht auch auf dem Gebiete zur Geltung bringen sollen, dem die Sophisten vor allem ihr Denken zuwandten, dem der Ethik? Zunächst freilich sind sie auch hier weniger schöpferisch tätig, sondern greifen frei aus dem allgemeinen Schatze ethischer Reflexion auf, was ihren Zwecken dienen kann. Die verschiedensten ethischen Ideale finden in ihren Worten gelegentlich einen Ausdruck. Die Beherrschung der Affekte preisen sie so gut [2]) wie das alte Ideal des Kriegers, mutigen Kampf und ruhmvollen Tod [3]). Von den Leiden des Lebens scheinen auch sie in melancholischen Worten geredet zu haben [4]). Leicht ist das gesamte Leben anzuklagen, sagt Antiphon, das ungewöhnlich glückliche, wie eins, das nichts außerordentliches, großes und prächtiges enthält, sondern alles ist gering und hinfällig und von kurzer Dauer und mit großen Leiden untermischt [5]). Und Kritias: nichts ist sicher, als daß ein jeder sterben muß und sein Leben nicht fern vom Leide führen kann [6]). Die meisten Sophisten wollen

---

[1]) Gelegentlich von Gorgias in dem oben angeführten Beweise gebraucht. Sextus adv. math. VII 77 ff. und Antiphon frg. 1. 9 Diels weisen in dieselbe Richtung.

[2]) Protagoras frg. 9. Antiphon frg. 59.

[3]) Gorgias frg. 6. Auch die angeblich von Prodikus verfaßte Heraklesfabel bei Xenoph. memor. II 1, 21 ff. würde, wenn echt, hierher gehören.

[4]) Ps.-Plato, Axiochus p. 366 c ff. Es ist eine ansprechende Vermutung von Joël (der echte u. der xenoph. Sokr. II 1, S. 253 ff.), die gut in die hier gezeichnete Entwicklung passen würde, daß der Jonier Prodikus zuerst die ruhmvollen Taten des Herakles als ebensoviele Leiden auffaßte. (Vgl. Euripides Herakles 1242 ff.)

[5]) Antiphon frg. 51, vgl. 49 Diels.

[6]) frg. 49 Diels.

ihren Schülern jene Tüchtigkeit im praktischen Leben, jene Arete, beibringen, nach der der Grieche strebt. Wie er am besten sein Hauswesen verwaltet und im Staate durch Wort und Tat den größten Einfluß erlange, verspricht Protagoras, seine Hörer zu lehren [1]). Und die Rhetorik, die zumal seit Gorgias in den Mittelpunkt des sophistischen Unterrichts trat [2]), sollte dem gleichen Zwecke dienen. Da mußten auch sie sich mit der alten Frage, ob Natur oder Erziehung zur Erlangung der Tugend wichtiger sei, auseinandersetzen [3]). Daß sie nicht auf Seiten des Adels standen, sondern mit der Entwicklung der Intelligenz alles erreichen zu können meinten, versteht sich von selbst. Die gute Anlage muß freilich nach Protagoras hinzukommen, sie und die Übung sind zum Unterricht nötig [4]). Sie betonen die Wichtigkeit einer Unterweisung von früher Jugend an [5]). Mit diesem Ziele, der Arete, sind die wichtigsten Bestandteile des sophistischen Unterrichts, soweit er nicht ein rein technisch-rethorischer war, gegeben. Über das Wesen jener Gebiete des Lebens, in denen ihre Schüler wirken sollten, über Staat, Recht, Sitte und Religion mußten sie handeln, wie über das Verhalten des Einzelnen diesen Mächten gegenüber. In beiden Fragen haben sie das ethische Denken weiter entwickelt oder doch dem allgemeinen Denken ihrer Zeit eine deutlichere Antwort gefunden.

Eine Reflexion über das Wesen jener objektiven Mächte, die dem Leben des Menschen seine Maße wiesen, war in Jonien schon frühzeitig erwacht. Die Kenntnis fremder Völker, ihrer Sitten, Zustände und Vorstellungen, forderte alsbald zu Vergleichen heraus. Schon ein Xenophanes spottet über die Götter des Volksglaubens, die bei allen Völkern verschieden aussähen [6]). Der rasche Wechsel der Verfassungsformen in dem hastigen Leben Joniens trug sicherlich das seine dazu bei, auch über die politischen Formen des Staates hin und her zu disputieren. Im 5. Jahrhundert sind solche Themata sehr beliebt, in dem Werke des Herodot haben sie öfter

---

[1]) Plato, Prot. p. 318 e.
[2]) Plato, Meno. p. 95 c. Philebus p. 58 a.
[3]) Vgl. oben S. 214 f. [4]) frg. 3.
[5]) ebd. Antiphon frg. 60. 61. Ähnliche Worte oft bei Euripides, z. B. Schutzflehende 913 ff. frg. 810.
[6]) frg. 16 Diels.

einen Niederschlag gefunden [1]). Damit verloren diese Mächte des Lebens das Selbstverständliche, das ihnen bis dahin eignete. Der aufgeklärte Jonier konnte nicht mehr den frommen Glauben der Antigone teilen, daß der Götter Gesetze ewig sind, nicht von heute und gestern, und keiner wisse, von wannen sie sind. Auch an diese Gebiete wagte sich jetzt die kecke Frage nach Herkommen und Berechtigung heran. Durch das Verdrängen der Göttergestalten machen sich die Philosophen Platz für ihre Weltbilder. Protagoras gestand noch sein Nichtwissen über die Götter ein, über das Ob wie über das Wie; denn vieles hindere die Erkenntnis, die Dunkelheit der Sache wie die Kürze des menschlichen Lebens. Aber schon Demokrit gibt die Antwort, daß ihre Namen nur verhüllt gewisse physische oder moralische Begriffe andeuten [2]). Ganz ähnlich rationalistisch erklärt Prodikus, man habe das Brot einst Demeter genannt, den Wein Dionysus, das Wasser Poseidon, das Feuer Hephäst, und habe überhaupt alles, was zum Leben nützt, für einen Gott gehalten [3]). So haben die Jonier ihre Götter der letzten Heiligkeit entkleidet, die ihnen noch eignete; die allermenschlichsten Dinge, die dem gewöhnlichsten Nutzen dienen, sind darunter zu verstehen, nur die Unwissenheit der Menschen konnte sie zu göttlichen Wesen stempeln.

Soweit die religiösen Ideen aber zu jenem Komplexe objektiver Mächte gehören, in deren Wirken sich der Einzelne eingegliedert sieht, sucht man sie zugleich mit diesen zu begreifen. All jene Sitten, Rechtsnormen und religiösen Gedanken, die bei den einzelnen Völkern so verschieden sind, woher denn sind sie entstanden? Das eine ist klar: aus der Natur des Menschen sind sie nicht zu erklären, sonst könnten sie nicht, da diese doch überall gleich ist, so verschieden ausgefallen sein. Also nur durch ein Gesetz bestehen diese Bedingungen des Lebens. Freilich zeigen sich die Völker völlig diesem Gesetze dahingegeben, und so verschieden ihre Sitten sein mögen, daß sie dem Beobachter als die bare Willkür erscheinen müssen, er erkennt doch, daß die Sitte aller Menschen König ist [4]).

---

[1]) III 38, 80 ff. IV 76 ff.

[2]) Zeller, Philos. d. Gr. I 2⁵, S. 936 f.

[3]) frg. 5 Diels.

[4]) Herodot III 38. Vgl. die rhetorische Übungsschrift περὶ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ bei Diels, Vorsokratiker II 1², S. 638 ff.

Besonders Hippias muß diese Gedanken verfolgt haben [1]. Das Gesetz, der Tyrann aller Menschen, zwingt vieles gegen die Natur, von Natur sind alle Menschen Verwandte, Freunde und Mitbürger, läßt ihn Plato sagen [2]. Und ganz ähnlich erklärt Euripides, daß Sklaven oder Bastarde ihrer Natur nach den andern Menschen gleich seien [3]. Alle sozialen Gebilde entstammen also nur der Sitte. Als einen Tyrannen empfindet sie der hochentwickelte Mensch. So ist auch das Verhalten des Menschen diesen Gebilden gegenüber, sein Sicheinfügen in ihre Maße, das ihn zum Gerechten macht, nicht ein natürliches; auch die Gerechtigkeit wandelt sich ja mit den Sitten der verschiedenen Völker. Was man also gerecht und ungerecht heißt, besteht ebenso nur durch Satzung [4]. Auf die Frage nach der Entstehung dieser willkürlichen Sitten hatte nun schon das mythologische Denken eine Antwort bereit. Ein Gott sollte jede Erfindung und Einrichtung des Lebens die Menschen einmal gelehrt haben [5]. Und so leitet noch Protagoras bei Plato den Rechtssinn der Menschen aus einem einmaligen Geschenke der Götter her [6]. Je mehr aber die Göttervorstellungen verblaßten, umso mehr erschienen diese Gebiete des Lebens als willkürliche Erfindungen der Menschen selber. In demselben Mythus läßt Protagoras Sprache und Lebensgewohnheiten von den Menschen erfunden sein [7]. Daß die Gesetze von weisen Gesetzgebern stammen, ist ihm selbstverständlich [8]. Die Summe dieser Reflexion bietet uns ein dichterisches Fragment des Oligarchen und Sophisten Kritias [9]. Er erzählt, wie einst das Leben der Menschen ungebunden verfloß, bis sie sich selbst, um die Bösen zu zügeln, die Gesetze schufen, damit das Recht ihr Herrscher sei. Die

---

[1]) Dümmler, Akademika S. 247 ff., der ihn aber wohl zu einseitig als den einzigen Erfinder dieser Lehre ansieht.

[2]) Protag. p. 337 c.

[3]) Jon 862—4, frg. 168.

[4]) so nach Diog. Laert. II 16 schon Archelaus, der Schüler des Anaxagoras; dann Gemeinplatz (Plato, Gorgias p. 482 e).

[5]) Neben den Göttern wurden gern auch einzelne Heroen genannt, besonders Palamedes Sophokles frg. 399. 438; Eupolis frg. 351 Kock; Gorgias, Palamedes 30. Vgl. auch Aeschylus, Prometheus 444 ff.

[6]) Protag. p. 322 c. Doch sind sie nach p. 322 b nahe daran, sich selbständig ohne Götterhilfe den Staat zu schaffen.

[7]) ebd. p. 322 a. [8]) ebd. p. 326 d.

[9]) frg. 25 Diels = 1 Nauck.

hinderten nun wohl die offenkundigen Verbrecher, im geheimen aber sündigten die Menschen weiter. Da kam ein besonders schlauer Mann auf einen klugen Einfall. Er erfand für die Menschen die Furcht vor den Göttern, damit die Angst die Schlechten auch ins Verborgene verfolge. Er erzählte ihnen von der Macht und Allwissenheit der göttlichen Wesen, indem er die Wahrheit mit trügerischem Wort umkleidete, da er die Naturvorgänge für Götter ausgab. So wurden zum ersten Male die Menschen zu dem Glauben überredet, daß ein göttliches Geschlecht bestehe.

Trotz der Lückenhaftigkeit unserer Überlieferung schließen sich diese Anschauungen gut zusammen und zeigen eine im ganzen gleiche Richtung der Reflexion. Es sind die Gedanken eines individualistischen Zeitalters, da der Einzelne sehr entschieden aus den sozialen Schranken heraustritt und sich ihnen gegenüber in seiner Besonderheit fühlt. Indem er von diesem selbst erreichten Zustande aus die Welt und ihre Sitten beurteilt, erscheint ihm als das Ursprüngliche überall nur der einzelne Mensch in den natürlichen Bedingungen seines Daseins. Alle Bindungen, über die er selbst hinausgewachsen ist, sieht er nur als das Sekundäre an, das auf einer freien Willensentschließung der Individuen beruht, ja wohl gar — in extrem individualistischer Auffassung — durch die kluge Erfindung nur eines Einzigen in die Welt gesetzt ist. Der Individualismus des Joniers triumphiert hier über alle Schranken des Lebens. Sie, die dem Menschen früher seine Richtung wiesen, erscheinen jetzt als selbst bedingt durch den Willen der Einzelnen.

Diese Lehren über Wesen und Entstehung von Religion, Staat und Sitte stellen zunächst nur eine wissenschaftliche Theorie dar. Über das Verhältnis, das der Einzelne ihnen gegenüber praktisch einnehmen wird, ist damit noch nichts gesagt. Doch selbstverständlich konnten die Sophisten, die Lehrer fürs praktische Leben, an dieser Frage nicht vorübergehen. Hier gab es von ihrem Standpunkte aus eine doppelte Antwort[1]. Zunächst gilt als Norm des Rechts eben der Wille des einzelnen Volkes oder Staates. So wie der Staat seine Gesetze über Gerechtigkeit und Frömmigkeit nun

[1]) Vgl. K. Hildenbrand, Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie I, 1860, S. 70 ff.

einmal festgesetzt hat, so bestehen sie zu recht [1]). Sie bedeuten ja den Fortschritt über den tierischen Naturzustand hinaus [2]). Und so hat der Einzelne sich den gegebenen Gesetzen unterzuordnen. Wie nahe dem Sophisten, der so manche Stadt durchwanderte und sich gewiß nicht selten mit ihren Gesetzen auseinandersetzen mußte, dieser Gedanke liegen konnte, leuchtet ein. Recht und Staat sind damit freilich ihrer Heiligkeit entkleidet. Wie Nützlichkeitsmotive sie geschaffen haben, so ist es nur sein Nutzen, der den Einzelnen sich ihnen unterwerfen heißt. Immerhin erscheint die Satzung noch als der Herr der Einzelnen, sie ordnen ihre Individualität einem Allgemeinen unter. Hier werden wir ohne Zweifel das Hauptgebiet sophistischen Unterrichts zu suchen haben; über sein Verhältnis zum Staate wollten sie ihre Schüler belehren. Alle Momente wurden hier in das helle Licht des Verstandes gehoben, nichts blieb dem unklaren, freilich so viel fester bindenden Gefühl überlassen. Als eine rationelle Schöpfung sollte der Hörer Staat und Recht begreifen, um sich mit Bewußtheit ihnen einzugliedern.

Doch an dieser Stelle machte die entfesselte Reflexion nicht Halt. Freilich muß es zweifelhaft bleiben, wie weit die folgende Theorie selbständige Schöpfung der Sophisten ist. Fast scheint es, als hätten sie auch hier nur deutlicheren Ausdruck dem geliehen, wozu ihre Zeit und nicht zuletzt das politische Leben Athens hindrängte [3]). Jedenfalls aber wird auch von den Sophisten als äußerste Konsequenz ihrer subjektiven Stellung zur Welt der Satz vertreten: In dem Einzelnen ruht ein höheres Recht als in jenen objektiven Mächten. Wenn die Gesetze durch individuelle Willkür geschaffen sind, so sind nicht sie die letzte Norm des Rechts, sondern eben dieser Wille der Einzelnen [4]). Und was ein Individuum willkürlich einmal gesetzt hat, das kann von andern ebensogut wieder umgestoßen

[1]) Plato, Theaetet. p. 167c. 172a.

[2]) Ausdrücklich sei bemerkt, daß in dem Gedanken von dem Naturzustande nichts Kulturfeindliches liegt. Er erscheint als tierisch; die Gesittung ist dem Jonier, gerade weil sie durch die intellektuelle Kraft des Menschen geschaffen ist, höchst wertvoll (vgl. Kritias frg. 25 Diels, Euripides, Schutzfleh. 203 ff.).

[3]) Kallikles, der sie in Platos Gorgias entwickelt, ist ein praktischer Staatsmann. Daher wird über diese Anschauung noch im folgenden Kapitel zu reden sein.

[4]) Gesetz heißt auch dem Willen eines Einzelnen folgen, sagt schon Heraklit frg. 33 Diels.

werden. Der Wertakzent jener Antithese von Natur und Satzung verschiebt sich; nicht mehr die Satzung als das durch die Intelligenz des Menschen geschaffene gilt als das Wertvolle. Wie sie jeden unter ein nivellirendes Gesetz bindet, so scheint sie nur dazu da, die Kraft des Einzelnen zu unterdrücken im Interesse der vielen Schwachen. Mit ihren Gesetzen suchen sie die Besten und Kräftigsten in Zucht zu nehmen und wie mit Zaubergesängen zu knechten. Wer aber eine starke Natur besitzt, der wird all diese Fesseln abschütteln und die Satzungen mit Füßen treten, um sich als den Herren zu zeigen, wie es von Natur recht ist [1]). Denn von Natur gerecht ist das dem Stärkeren Nützliche [2]). Daher gibt jede Herrschaft die Gesetze so, wie sie ihr ersprießlich sind. Am glücklichsten ist der Tyrann, der nur in sich selbst die Norm seines Handelns findet, weil er kein anderes Gesetz über sich anerkennt [3]). Das Unrechttun, d. h. das Sichhinaussetzen über die Schranken des Lebens ist von Natur das Gute, weil in ihm der souveräne Wille des Einzelnen triumphiert [4]). So gewiß es möglich ist, daß die Sophisten diese Gedanken nicht selbst geschaffen haben, so sicher sind sie doch ein echter Ausdruck jenes Individualismus, wie er sich gerade in Jonien am frühesten entwickelt hatte. Die innere Einheit der ionischen Geschichte springt hier besonders deutlich in die Augen, da sich diese späten Reflexionen der jüngsten Söhne Joniens fest an die schon in den ältesten Zeiten begründeten sozialen und politischen Formen des ionischen Lebens anschließen. Auf dem Willen des Einzelnen, der Kommandogewalt des Heerführers, ruhte schon in homerischer Zeit Staat und Recht. Und die Verfassungskämpfe der Folgezeit ließen niemals diesen Ursprung des Rechts aus dem souveränen Willen einer Persönlichkeit oder einer Partei vergessen. Die Kraft der Persönlichkeit erwies sich überall als das schöpferische Moment in der ionischen Entwicklung. Nur allmählich und niemals dauernd hatten religiöse oder soziale Bande den Willen des Einzelnen unter allgemeine Normen zu fesseln gesucht. Immer wieder hatte die starke Persönlichkeit frei ihr Haupt erhoben, alle politischen Bindungen zerrissen und selbst

[1]) Plato, Gorgias p. 484a.
[2]) Plato, Staat I, p. 338c ff.
[3]) ebd. p. 344a ff. Vgl. Gorgias p. 471a ff.
[4]) Staat II, p. 358e.

dem Zorne der Götter getrotzt. Von Natur steht das Recht bei dem Starken, Einzelnen, nur künstliche Bildungen sind es, die sein freies Wirken hemmen möchten: dieser höchste Ausdruck der sophistischen Weisheit hebt in der Tat nur ins klare Bewußtsein, was in der realen Entwicklung Joniens längst verwirklicht war.

2. Der peloponnesische Krieg.

Wie das Zeitalter des Perikles, so ist auch die neue Epoche der attischen Geschichte eng in das Ende der vorangegangenen verschlungen. Perikles selbst, der so lange Jahre trotz der wachsenden Feindschaft der Spartaner den Frieden gewahrt hatte, mußte den Krieg noch beginnen, der das attische Seelenleben in völlig neue Bahnen hineinreißen sollte. Geringe Anlässe gaben endlich den Anstoß. Kein Zweifel, Perikles wollte jetzt selber den Krieg; mit jener Ruhe, die schließlich seiner Staatsführung eignete, hat er auch hier das Notwendige erkannt und mit klarem Geiste ergriffen. Nicht in glänzenden Eroberungen, wie einst in seinen jüngeren Jahren, dachte er den Krieg zu führen. Das attische Land wollte er den Plünderungen der Spartaner preisgeben und sich durch Streifzüge mit der Flotte rächen. Denn er erkannte wohl, daß die maritime Stellung Athens für Sparta unangreifbar war. Er zweifelte nicht, daß, wenn die Athener diesen von ihm als recht erkannten Weg stetig verfolgten, sie schließlich als Sieger aus dem Kampfe hervorgehen würden [1]).

Aber die Kräfte, die er entfesselt hatte, konnte er nicht dauernd beherrschen; allzu heftig lodern alsbald die Leidenschaften empor. Die Opposition erhebt wieder kühner ihr Haupt. Die Komödie hallt wider von Ausfällen gegen Perikles und seinen Kreis; gegen seine Freunde wagte man schon gerichtlich vorzugehen. Den Radikalen der städtischen Bevölkerung behagte die maßvolle Kriegsführung des Perikles nicht, sie redeten einer kühneren Politik das Wort. Kleon, der Gerbereibesitzer, trat an ihre Spitze. Da verbreitete sich, vom Orient eingeschleppt, in der überfüllten Stadt jene schreckliche Epidemie, der in kurzer Zeit Tausende erlagen. Das untergrub das

---

[1]) Thukydides II 65.

Ansehen des Perikles völlig. Er wurde angeklagt und verurteilt. Zwar wird er schon für das nächste Jahr wieder in das Strategenamt berufen, aber seine Tage waren gezählt; bald darauf ist er selbst an der Pest gestorben[1]). Nun fiel den Demagogen, vor allem Kleon, die Leitung des Staates völlig zu. Es waren rücksichtslose, meist dem Handelsstande entwachsene Männer, die einer unruhigen und nach weiten Zielen vorstrebenden Eroberungspolitik zutrieben. Neben ihnen stehen die Strategen, ein Demosthenes, ebenfalls voll kühnen Unternehmungsgeistes, ein Nikias, Führer der konservativen Partei, die an der von Perikles vorgezeichneten Richtung festhalten wollte. So klafft alsbald der alte Gegensatz im attischen Geistesleben, den kaum die Macht des Perikles überdeckt hatte, wieder auf. Der Krieg wird mit wachsender Kühnheit geführt, und die Athener haben in der Tat überraschende Erfolge zu verzeichnen. Die tollsten Pläne tauchen auf; von einem Kriegszug gegen Karthago wird schon geredet[2]). Aber bald tritt ein Rückschlag ein. Kleon, geblendet von seinen Erfolgen, zieht selbst mit einem Heere nach Thrakien, wird aber hier von dem überlegenen Feldherrn der Spartaner, Brasidas, besiegt und fällt in der Schlacht. Nun kam endlich ein vorläufiger Friede zustande[3]).

Doch ein wirres Durcheinander der verschiedensten Interessen und Bestrebungen führte alsbald zu neuen Reibungen. Zeitweise wurden sogar Athen und Sparta in ein gemeinsames Bündnis gedrängt. Schärfer denn je zuvor befehdeten sich im Innern der Städte die Parteien. Neben der altkonservativen Richtung, die in Nikias ihr Haupt sah, bildete sich eine neue, oligarchische Partei. Sie wollte nicht treue Bewahrung des Überkommenen, skrupellos erstrebte sie den Sturz der Verfassung, um an ihre Stelle ein oligarchisches Regiment zu setzen. Mit den Schlagworten der aristokratischen Weltauffassung verbrämte sie nur ihre egoistischen Wünsche. Damit wandelte sich der Krieg immer mehr aus einem Kampf der Staaten um die erste Stellung in Griechenland in einen Streit der oligarchischen und demokratischen Prinzipien, wobei jene in Sparta, diese in Athen ihre Vorkämpfer hatten. Jede Stadt, nicht zuletzt Athen, wurde von dem Gegensatze im Innersten durchwühlt; ein tiefer Zwist ging durch die

---

[1]) i. J. 429. [2]) Aristophanes, Ritter 1301 ff. [3]) i. J. 421.

Bürgerschaft, ein geheimes, lichtscheues Treiben, gerichtet gegen die Größe der eigenen Heimat, entfaltete sich [1]). Und neben all diesem Parteigezänk kam der Mann jetzt empor, der in seinen glänzenden, wie in seinen furchtbaren Eigenschaften der echte Typus dieser Zeit geworden ist: Alkibiades [2]). Als Neffe des Perikles richtete er schon zu dessen Lebzeiten aller Augen auf sich, in ihm erblickte man den berufenen Nachfolger seines Oheims. In einem zügellosen Leben hatte er die überschäumenden Kräfte seines Inneren ausgetobt, durch eine Üppigkeit, die weit über seine Mittel ging, immer wieder von sich reden gemacht [3]). Bei Perikles Tode erst zwanzig Jahre alt, konnte er noch nicht daran denken, an dessen Stelle zu treten. Jetzt aber tritt seine dominierende Persönlichkeit immer entschiedener hervor. Er war nicht Oligarch oder Demokrat, sondern stand von Anfang an über jeder Partei [4]). Doch nicht die echte Herrschernatur hieß ihn eine solche Stellung suchen, ein schrankenloser Egoismus allein läßt ihn jede Partei, jeden Staat, und wäre es die eigene Heimat, nur als ein Mittel zur Befriedigung seines brennenden Ehrgeizes betrachten. Aus keiner andern Ursache sicherlich, als um sich selbst Ruhm und Macht zu gewinnen, hat er in diesen Jahren das Unternehmen betrieben, das so verhängnisvoll für die Athener werden sollte, die Fahrt nach Sizilien [5]). Vergebens warnte Nikias, der den Staat in den festen und maßvollen Bahnen halten wollte, die ihm Perikles gewiesen [6]). Das hohe Ziel, das den Athenern winkte, die Herrschaft über die reiche Insel Sizilien, mit den so verstärkten Mitteln Unterdrückung der Peloponnesier und damit die Hegemonie über ganz Hellas, war zu verlockend, als daß ihre längst entfesselten Leidenschaften diesem Reize hätten widerstehen können [7]). So ist dies ins maßlose schreitende Unternehmen begonnen worden, wohl mit einer glänzenden militärischen Macht, die die Herrlichkeit Athens noch einmal in vollem Lichte zeigte, doch ausgehend von einem durch Haß und Streit so unterwühlten Boden, daß diese großartige Machtentfaltung von Anfang an den Keim des Verderbens in sich trug.

---

[1]) Thuk. III 82.
[2]) Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. IV, S. 324 ff. [3]) Thuk. VI 15 f.
[4]) Thuk. VIII 48, 4. VI 89. [5]) ebd. VI 15. [6]) ebd. VI 9 ff.
[7]) ebd. VI 16 ff. 90. Die kühnsten Pläne richteten sich schon auf Karthago und reichten bis zu den Säulen des Herakles, Plutarch, Nikias 12.

Unmittelbar vor der Abfahrt der Flotte wurden in der Stadt die Hermensäulen verstümmelt. Die Ursache dieser Tat ist niemals aufgeklärt, jedenfalls wurde sie zu einer Anklage gegen Alkibiades benutzt. Noch andere religiöse Frevel warf man ihm vor, und er, der inzwischen in Sizilien angekommen war, wurde vor Gericht geladen. Doch dieser, jeder Bindung an die Heimat entwachsene Mann, entflieht und geht direkt zu den Spartanern über. All seine Energie und verwegene Klugheit stellt er in ihren Dienst, um Rache zu nehmen an seiner Vaterstadt. Und furchtbar ist er ihr geworden. Auf seinen Rat besetzen die Spartaner einen festen Punkt im Norden Attikas, um von hier aus das Land zu plündern und schicken den Syrakusanern einen ihrer besten Feldherrn zu Hilfe. Dadurch wendet sich auch dort der Krieg trotz anfänglicher Erfolge des Nikias zu Ungunsten Athens, so daß auch die Verstärkungen unter Demosthenes Führung nichts mehr helfen können. Zu Wasser und zu Lande bleiben die Syrakusaner Sieger. Nur ein rascher Rückzug hätte das von Krankheit heimgesuchte Heer noch retten können. Doch eine Mondfinsternis erweckte den Aberglauben des Nikias, daß er den Abzug um einen vollen Monat verschob. So mußte der alte, treuherzige Glaube dieses Mannes das Unheil vollenden. Alle Wege wurden inzwischen von den Syrakusanern versperrt, so daß die Athener versuchen mußten, sich nach dem Innern der Insel durchzuschlagen. Der qualvolle Marsch konnte nicht lange währen; das ganze Heer mußte die Waffen strecken, Nikias und Demosthenes wurden hingerichtet; in den Steinbrüchen von Syrakus verschmachteten die Soldaten[1]).

Dieser Schlag hat die Entscheidung gebracht. Unaufhaltsam geht Athens Macht nun ihrem Ende entgegen. Die Bundesgenossen fallen ab; die Perser greifen zugunsten Spartas ein. Jetzt setzen die Oligarchen ihre Pläne durch, ein oligarchischer Ausschuß wird gebildet, neben dem die Volksversammlung bald jeden Einfluß verliert[2]). Ihre Gegner wurden verbannt, selbst zu hochverräterischen Verbindungen mit Sparta ließen sie sich bereit finden. Dagegen konnte die Reaktion nicht ausbleiben; das demokratisch gesinnte Flottenheer rief Alkibiades an seine Spitze. Die Oligarchen wurden gestürzt, und als Sieger mit der Flotte zog Alkibiades unter dem Jubel des Volkes, das alles ihm

[1]) i. J. 413. [2]) i. J. 411.

von diesem Manne zugefügte Leid vergessen zu haben schien, in Athen ein [1]). Der Oberbefehl über sämtliche Streitkräfte fiel ihm zu, Perikles Stellung war nicht mächtiger gewesen, und eine tiefe Sehnsucht aus dem wirren Parteitreiben heraus nach einer festen Leitung kam ihm entgegen. Aber zu unterwühlt war schon der Boden, zu tief er selbst in Leidenschaft und Schuld hineingerissen, als daß er noch einmal den attischen Staat hätte sicher begründen können. Ein geringer Mißerfolg eines seiner Unterfeldherrn genügte, um ihn zu stürzen. Von da an konnte er nicht mehr aktiv in die Politik eingreifen. Bei dem persischen Satrapen hat er später gelebt und ist dort auf Veranlassung der Spartaner ermordet.

Mit der zähen Energie, die ihn auszeichnete, hat nun der spartanische Feldherr Lysander den Weg zum völligen Untergange Athens verfolgt. Alle Athen feindlichen Bestrebungen liefen in seiner Hand zusammen. Noch einmal haben die Athener mit letzter Energie eine starke Seemacht aufgebracht und bei den Arginusen einen großen, wenn auch verlustreichen Sieg erfochten. Aber die Leidenschaft des Volkes warf sich auf die siegreichen Feldherrn, beschuldigte sie, nicht genug für die Rettung der Schiffbrüchigen getan zu haben und verurteilte sie zum Tode. Unter den Prytanen des Volkes saß nur einer, der seinen Einspruch gegen das ungerechte Urteil dem Unwillen des Volkes gegenüber aufrecht zu erhalten wagte; es war Sokrates. Auch dieser letzte Sieg sollte Athen nicht retten. Bei Aigospotamoi vernichtete Lysander die attische Flotte, alle Bundesstädte bringt er zum Abfall, dann legt er sich mit der Flotte vor den Piraeus. Zu Lande und zu Wasser wird die Stadt eingeschlossen. Fünf Monate hat sie die Belagerung ausgehalten, dann kam der Frieden zustande [2]). Die Mauern des Piraeus und die langen Mauern, die die Stadt mit dem Hafen verbanden, wurden zerstört; die Flotte mußten die Athener ausliefern, auf alle überseeischen Besitzungen verzichten und die Hegemonie Spartas anerkennen. Es war das völlige Ende der attischen Macht.

Im Innern tobte der Zwist zwischen Oligarchen und Demokraten weiter. Zunächst brachte Lysander die Entscheidung für jene. Die neu gewählten dreißig Männer rissen jede Gewalt an sich und übten

[1]) i. J. 408. [2]) i. J. 404.

ein Schreckensregiment aus. Die Partei selbst spaltete sich, dem extremen Schreckensmanne Kritias trat der gemäßigte Theramenes entgegen. Und von Theben aus suchten die vertriebenen Demokraten unter Thrasybul ihre Rückkehr zu erzwingen Den Theramenes läßt Kritias hinrichten, doch er selbst fällt im Kampfe gegen die Demokraten. An die Stelle der dreißig treten zehn Männer, die nicht minder gewalttätig herrschen. Endlich stellen die Spartaner den Frieden unter den Bürgern her, den diese selbst in der Entfesselung aller Leidenschaften nicht zu finden vermochten. Eine Amnestie wird erlassen und die alte Demokratie im wesentlichen erneuert [1]). Damit ist endlich der Stadt die Ruhe wieder geschenkt, aber es ist die Ruhe des Todes. Als eine machtlose Landstadt, wie sie es in alten Zeiten gewesen war, ging Athen aus diesen Kämpfen hervor. Hundert Jahre hatten genügt, um diese Stadt zu den höchsten Gipfeln der Macht emporzuführen. Aber wie sie in jenen Höhen die festen Ziele eines maßvollen Strebens aus den Augen verlor, und ihr Wunsch und Wille ins Grenzenlose zu greifen wagte, da brach ihre Kraft ohnmächtig zusammen.

Ein Sturm der Vernichtung scheint in diesen Jahrzehnten über Attika dahingebraust, und doch hat er eine solch reiche Kultur zum Leben geweckt, wie sie kaum in den Tagen des Perikles bestand. Der Krieg hat sich hier, wie noch stets in Griechenland, als Kulturschöpfer bewiesen [2]). Dichtung wie bildende Kunst drängen in neue Bahnen. Euripides stellt die Tragödie auf einen ganz neuen Boden; die bedeutendsten Komiker, Aristophanes und Eupolis, wirken in dieser Zeit. Architektur wie Plastik erstreben elegantere Formen; eine lebendigere Darstellung der Affekte kommt wohl besonders unter dem Einfluß des ionischen Malers Parrhasius auf. Neben diesem malte Zeuxis in Athen, der aufs freiste die alten Sagenmotive in genreartige Szenen umschuf. Die Musik, diese sichere Interpretin auch der verborgensten Schwingungen der Seele, wird zu einem ungeahnten Reichtum ausgestaltet, ein deutliches Zeichen der eminenten Bereicherung und Differenzierung des Seelenlebens. Die von Sophisten und Rhetoren eingeführte neue Bildung findet die lebhafteste Aufnahme. Der Besitz

---

[1]) i. J. 403.
[2]) Ed Meyer a. a. O. IV, S. 418.

des Wissens erweitert sich enorm, und die Kunst der Reflexion über alle Tatsachen und Ereignisse läßt mehr und mehr die alte Naivität verschwinden. Aus den Kämpfen des Tages, da jeder rücksichtslos sich selber einsetzen muß, erwächst die forensische Beredsamkeit. Die ältesten der berühmten attischen Redner gehören dieser Zeit an, in deren Wirren sie selbst eine Rolle gespielt haben. Und als der attische Historiker tritt Thukydides mit seiner Geschichte des peloponnesischen Krieges neben die ionischen Logographen. In ihm verbindet sich die altattische Ruhe und Nüchternheit mit der völligen Freiheit des modernen Menschen zur glücklichsten Harmonie. Wo jene fast willenlos jeder zuströmenden Assoziation folgen, greift er nur eine fest in sich verknüpfte Kette der Ereignisse heraus, um sie, ohne sich je mit seiner Persönlichkeit hervorzudrängen, in ihrer nackten Tatsächlichkeit darzustellen. Religiöse Vorurteile trüben ihm nirgends den klaren Blick[1]), mit dem er gründlich, wie es nie ein Jonier vermocht hätte, alle Seiten der Probleme überschaut.

Den tiefsten Einblick in das Leben dieser Zeit, in ihre Kämpfe, ihren Haß und ihre Sehnsucht, lassen uns die Werke zweier Männer tun, deren Geburt sie freilich um ein volles Menschenalter voneinander trennt, und die doch beide als die echten Söhne dieser Epoche erscheinen; der Tragiker, der sich mit seinem ganzen Wesen der neuen Denkweise zuwandte und doch in dem Ringen um sie schließlich unterlag, und der soviel jüngere Komiker, der an den alten Zielen festhielt und die neue Bewegung mit seinem Spott und Hohne verfolgt hat, dem das Leben aber in seiner Kunst zu einem freien und ausgelassenen Spiele der Laune wurde: Euripides und Aristophanes.

3. Euripides.

Durch eine volle Generation erscheint uns Euripides von Sophokles getrennt, obwohl er um das Jahr der Schlacht bei Salamis geboren und im gleichen Jahre wie dieser, ja noch vor ihm, gestorben ist. Aber seine Kunst hat eine stärkere Resonanz erst im Laufe dieser Jahrzehnte gefunden[2]). Und so gehört er durchaus dem Geschlecht

---

[1]) Vgl. Gomperz, Griechische Denker I², S. 405 ff.

[2]) Sein frühester Sieg fällt gleichfalls relativ spät, i. J. 441.

an, das den peloponnesischen Krieg durchlebte, obwohl er als ein Greis unter ihm steht. Hier zeigt sich besonders deutlich, wie das Verhältnis des Einzelnen zu dem großen Ereignis der Barbarenkämpfe ihm seine Stellung in der geistigen Entwicklung anweist. Wer sie miterlebt hatte, und wäre es nur in dem frühen Alter eines Sophokles, dem konnte dieser Eindruck nie wieder verloren gehen. Euripides hat keine Erinnerung mehr daran. Seine frühesten Eindrücke fallen in die Zeit jener rapiden Entwicklung auf allen Gebieten, wie sie unmittelbar nach dem Kriege einsetzte. In den ruhigen Zuständen der perikleischen Zeit reifte der Jüngling zum Manne. Doch in diesem, noch immer durch festere Tradition gebundenen Leben fand er nicht den rechten Platz für sein Wirken. Erst die freiere Bewegung der Kriegsjahre hat ihm die Zunge völlig gelöst und ihn zum Wortführer dieser Epoche gemacht.

Von seinem äußeren Leben wissen wir wenig [1]). Er entstammte einer angesehenen Grundbesitzersfamilie im Dorfe Phlya, doch zu einem Städter in jedem Sinne ist er geworden. Ohne Zweifel hat er an dem reichen Leben Athens seinen vollen Anteil genommen. Wer so tiefe Blicke ins Herz der Menschen getan hat, muß mitten im Strudel des Lebens gestanden haben. Von seinem Verkehr mit den ionischen Philosophen und Sophisten wußten schon die Antiken zu berichten [2]). Als echter Gelehrter besaß er eine Bibliothek. Doch ein menschenscheuer Grübler ist er darum nicht gewesen. An den politischen Ereignissen des Krieges nimmt er leidenschaftlichen Anteil, geradezu Tendenzdramen hat er in dieser Zeit gedichtet. Aber die Entartung des geistigen Lebens, wie sie sich immer stärker offenbarte, und der Zusammenbruch der attischen Macht, erfüllten ihn schließlich mit wachsendem Widerwillen. Die Menschenverachtung hat er erst jetzt gelernt; die bitteren Züge, die sein Bild im Gedächtnis der Späteren trug, haben erst jetzt sich seinem Wesen aufgeprägt [3]). Und schließlich hat der Greis verzweifelnd seiner Vaterstadt den Rücken gekehrt und ist an den Hof des Archelaus von Makedonien gezogen. Dort ist er nach noch nicht zwei Jahren gestorben.

[1]) Vgl. v. Wilamowitz, Einleitung in die griechische Tragödie S. 5 ff.

[2]) Alle Versuche, deren Einflüsse unmittelbar in seinen Tragödien nachzuweisen, muß ich freilich für verfehlt halten.

[3]) v. Wilamowitz a. a. O. S. 15.

War bei Aeschylus die Substanz der tragischen Handlung noch überall eine religiöse, während sich bei Sophokles über den religiösen Grundtönen das seelische Leben der Einzelnen schon zu einer freieren Melodie entfaltete, Euripides schildert von Anfang an nur Menschen, ihre Leidenschaften und ihr Streben. Aus persönlichen Motiven entwickelt sich ihr Handeln, die religiöse Bestimmtheit scheint so gut wie völlig geschwunden. Wo die Götter selbst handelnd eingreifen, da sind sie ebenso durch ihre Gefühle und Affekte bestimmt wie die Menschen; auch ihr Wirken ist in bestimmte Grenzen gebannt. Die gestaltlosen Wesen des heimischen Glaubens haben völlig der lichtvollen Welt ionischer Götter Platz machen müssen. Dadurch bestimmt sich die Behandlung der Mythen. Der volle Reichtum des Menschenlebens soll sich in dem Mythus ausprägen. Dieser Anachronismus, der das Leben der Gegenwart in die Welt der Heroen einströmen läßt, ist an sich nichts Neues. Mit den Augen seiner Zeit sah schon Aeschylus die Sage, und seine tiefreligiöse Auffassung war kaum ein geringerer Anachronismus. Aber seine Anschauung der Wirklichkeit war noch immer gebunden durch die religiöse Stimmung des dionysischen Kultliedes. Erst in Euripides Tragödien tritt das Leben der Gegenwart breit und entschieden in den Vordergrund. Dem entsprachen die alten Mythen freilich wenig, und herrisch mußte er sie gestaltend bezwingen, sollten sie ihm eine Grundlage für seine realistischen Lebensbilder gewähren. Gern greift er zu abgelegenen Sagenkreisen, die, noch weniger dichterisch entwickelt, seiner Initiative einen größeren Spielraum boten. Ja er wagt es, aus einzelnen in der Sage gegebenen Motiven völlig neue Fabeln frei zu erfinden. Seine Vorgänger hatten das in geringerem Maße wohl auch schon unternommen, aber nur um Motive umzubilden, die ihrem religiösen Empfinden widersprachen. Euripides Phantasie dagegen befruchtet sich unmittelbar an dem Reichtum des Lebens selber, so daß manche seiner Tragödien einen fast romanhaften Zug an sich tragen. Auch der Stil hat in Wortschatz, Bildern und Satzfügung die Getragenheit der dithyrambischen Form völlig abgestreift. Nur noch leise gehoben, kommt er dem Tone der gewöhnlichen Rede nahe [1]). Wie das Handeln der dramatischen Gestalten ein individuell bedingtes ist, so

---

[1]) Aristoteles, Rhetorik III 2, p. 1404 b 24.

wissen sie die Motive ihres Tuns in Gründen und Gegengründen ausführlich darzulegen. Kein dumpfer Gefühlsdrang mehr treibt die Ereignisse hervor; alles wird beredet und nach allen Seiten zum reflektierten Bewußtsein erhoben. Und dem Gefühle selbst ist völlig die Zunge gelöst. Der starke Affekt, der in der Tragödie sich auswirkt, hat gelernt, in Rede und Vorstellungen sich darzustellen. Die Fülle der Gesichte ziehen den Drang, der nur einen Punkt vor Augen sieht, von seinem Ziele ab und lassen seine Erregung in dem Reichtume der Erscheinungen sich entfalten. Der Affekt wird seines starren Charakters entkleidet, um sich nur noch in der Bewegtheit der Phantasie zu offenbaren. Das ist die Grundlage der rhetorischen Tragödie, wie sie die Folgezeit beherrschen sollte, und die bei Euripides oft schon völlig vorgebildet ist. Der Affekt, durchleuchtet von der Mannigfaltigkeit des Gedankens, bestimmt das Wesen dieser Rhetorik, die sich von der sophistischen, rein intellektuell bedingten aufs deutlichste scheidet, wenn auch manche Fäden herüber und hinüber reichen mögen.

Die Reihe der erhaltenen euripideischen Tragödien beginnt mit drei sicher zu datierenden Dramen: Alkestis aus dem Jahre 438, Medea, 431, und Hippolytus, 428 [1]). Die Alkestis ist an vierter

[1]) Unter Euripides Namen sind 19 Dramen erhalten, von denen eine Tragödie, Rhesus, wahrscheinlich unecht, ein Satyrdrama, der Kyklops, hier nicht zu berücksichtigen ist. Doch auch die 17 übrigen sind nicht alle von gleicher Wichtigkeit. Sind uns doch von Euripides nicht nur, wie bei den älteren Tragikern, die anerkannt größten Leistungen überliefert, sondern außerdem Reste einer alphabetisch geordneten Gesamtausgabe. (v. Wilamowitz, Einleitung in die griechische Tragödie S. 207 ff.) So werden manche Tragödien kürzer behandelt werden dürfen. Die Datierung steht nur bei einigen Tragödien (durch die Hypotheseis) fest. Über die Zeit der übrigen sind durch historische Anspielungen, Beziehungen zu den Tragödien des Sophokles u. ähnl. mehr oder minder sichere Vermutungen möglich. Die hier festgehaltene Reihenfolge schließt sich im ganzen den Untersuchungen von Wilamowitz an.

Noch eins muß bemerkt werden. Euripides Dramen sind durch seine Neigung zu allgemeiner Reflexion von einer Menge Sentenzen über alle möglichen Gebiete des Lebens erfüllt. Da die Späteren solche Sentenzen gerne zitierten, sind sie auch unter den Fragmenten reichlich vorhanden. Es mochte so naheliegen, sie zu einer Art System zusammenzuarbeiten, um aus ihnen die Weltanschauung des Dichters zu erkennen (vgl. jetzt besonders W. Nestle, Euripides, der Dichter der griechischen Aufklärung 1901). Dagegen muß aber entschieden Einspruch erhoben werden. In Handlung und Bildern gestaltet der Dichter die Welt, Reflexionen hauchen ihr nur den Atem höheren geistigen Lebens ein. Gelegentlich mag sich ihm die Stimmung der ganzen Tragödie einmal zu einem geschlossenen logischen Gedanken verdichten.

Stelle für ein Satyrstück aufgeführt, doch lassen sich die komischen Szenen leicht ausscheiden, ohne daß das Ethos der übrigen dadurch berührt würde. Der Opfertod der Alkestis für ihren Gatten Admet und ihre Errettung aus der Hand des Todes durch Herakles wird geschildert. Die besonderen Umstände, daß der Mann im Gefühl seines höheren Wertes wie selbstverständlich die Frau für sich sterben läßt, können uns das Thema fremd machen. Aber sie sind in den Hauptszenen mit bewußter Kunst zurückgedrängt, um nur den Schmerz der scheidenden Gatten zu schildern. Ein typisches Bild menschlichen Leidens enthüllt sich hier. Nicht leidenschaftliche Überhebung oder ein religiöser Fluch reißt den Menschen ins Unheil. Von dem allgemeinsamen Menschenloos, seiner Freude und seinem Schmerz, redet hier die Tragödie.

Erst in der Medea, zu Beginn des Krieges aufgeführt, hat der Dichter ganz die für sein Wirken bestimmende Richtung eingeschlagen. Mit freier Phantasie hat er aus den verschiedensten Elementen der Sage eine neue und originale Dichtung geschaffen. Schon nach dem Epos nahm sich Jason, der nur mit Medeas Hilfe das goldene Vließ errungen hatte, in Korinth eine andere Gattin; auch die Ermordung des Königs Kreon und die Flucht der Medea war schon erzählt. Ferner gab es in Korinth einen Tempel der Hera, an dem den Kindern der Medea Opfer gebracht wurden. Man erzählte sich wohl, die Korinther hätten sie erschlagen. Beides verbindet Euripides. Um den treulosen Gatten aufs tiefste zu treffen, erschlägt die Mutter ihre eigenen Kinder. Aber die Sphäre der Heroensage ist fast ganz verlassen; als ein Problem des modernen Lebens gestaltet Euripides die Handlung. Ohne Zweifel haben im Leben der Athener Beziehungen zu Frauen, die als Fremde ein freieres Leben führten, keine geringe Rolle gespielt. Eine rechtsgültige Ehe aber konnte mit

---

Aber die gesamte Summe jener Sentenzen als gleichberechtigte Reflexionen über alle Lebensgebiete zu betrachten, ist zumal bei Euripides ganz unmöglich, dessen Intellekt so beweglich ist, daß er sich beliebig jedem Standpunkt anzupassen versteht. Gewiß besitzen jene Reflexionen für die Erkenntnis des ethischen Denkens einen außerordentlichen Wert, nur nicht für das des Dichters, der beliebig aufgreift, was die Fülle des Lebens ihm bietet, sondern für das allgemeine ethische Raisonnement in dem Athen jener Zeit. Darum werden diese Einzelsprüche zumeist erst im folgenden Kapitel zu behandeln sein.

ihnen nicht eingegangen werden. Jason, der, um Schutz zu erhalten, die Prinzessin heiraten will, entläßt einfach die Barbarin Medea. Das war auch in Athen so rechtens, und gewiß wurde oft skrupellos so gehandelt. Aber jetzt ist der Blick für die Leiden und Konflikte, die aus solch harten Sitten entspringen mußten, ganz anders geöffnet. Wohl hat die Medea der Tragödie manchen Zug der Zauberin, die sie in der Sage gewesen war, sich bewahrt; aber im ganzen zeichnet der Dichter in ihr nur das furchtbare Weib. Ihr Wesen zeigt die Verbindung einer zügellosen Leidenschaft, die in ihrem Haß keine Grenzen kennt, mit einem reich entwickelten Intellekt, der ihrer Befriedigung alle Mittel zur Verfügung stellt, eine Verbindung, die für die Charaktere des Euripides fortan charakteristisch bleiben sollte. Doch das Empfinden einer verfeinerten Kultur fordert weichere Züge auch in diesem harten Bild. Aus Liebe stammt all ihre Leidenschaft; weil sie Jason liebte, muß sie ihn verderben, und ihre Kinder, die ihr das Teuerste sind, ermorden. Eine melancholische Stimmung ruht über ihrer Gestalt. So treibt nicht eine religiöse Notwendigkeit, sondern die Leidenschaft des eigenen Innern die Menschen in Schuld und Untergang. Aber ist der religiöse Grundton geschwunden, die Scheu vor dem Maßlosen dieses wilden Wesens hat sich erhalten. Nicht das Törichte der Leidenschaft, wie der Jonier, hebt die attische Reflexion hervor, sie sieht in ihr nur das Maßlose, und der uralte Gedanke: Halte Maß! und Nichts zuviel! setzt sich ihr noch immer entgegen [1]).

Auch der Hippolytus schildert die Leidenschaft des weiblichen Herzens. Phaedra, die Gattin des Theseus, ist von Liebe zu ihrem Stiefsohn Hippolytus entbrannt. Aphrodite hat ihr, um sich an Hippolytus zu rächen, diese Liebe ins Herz geben. Doch damit wird ihr Zustand nur mythologisch motiviert, einen religiösen Klang besitzt das Motiv nicht. Als der Jüngling ihre Liebe verschmäht, nimmt sie furchtbare Rache. Eine schwüle, von dumpfer Begierde erfüllte Atmosphäre liegt über Phaedras Gestalt. Ein tiefes Sehnen heraus aus dieser Welt der Leidenschaft und des Schmerzes durchzieht die Tragödie. Und so steht der Königin in Hippolytus das reine Bild eines edeln Jünglings gegenüber. Es ist eine Idealgestalt,

[1]) v. 121 ff. 624 ff.

deren Züge wesentlich dem aristokratischen Ideal entstammen. In treuer Freundschaft seinen Genossen verbunden, verbringt er seine Tage in ritterlichen Übungen oder auf der Jagd. Das Treiben der Stadt, ihr Streben nach Macht und Genuß, kann ihn nicht reizen [1]). Die keusche Göttin Artemis ist seine Freundin, nicht die üppige Aphrodite. Seine Frömmigkeit erhält durch einzelne, dem orphischen Gedankenkreise entstammende Züge ein besonderes Gepräge [2]). Aber er, der Reine, wird hineingerissen in die trüben Wogen des von Leidenschaften beherrschten Lebens; er geht unter wie alles Schöne hier vergehen muß.

Immer mehr verdüstert sich dem Dichter das Bild der Welt. Nur von unendlichen Leiden weiß die Hekabe zu berichten. Die unglückliche Königin von Ilion wird als Sklavin von der Heimat fortgeschleppt; ihre Tochter Polyxena wird ihr entrissen, um den Manen des Achilles geopfert zu werden; ihr Sohn Polydorus ist durch den Thrakerkönig Polymestor ermordet. Furchtbare Rache nimmt die Mutter an dem Mörder ihres Sohnes. Doch wieder fällt ein verklärender Strahl in diese trübe Welt, der auf der Gestalt der edeln Polyxena ruht. Sie, das Königskind, das in so tiefe Schmach hinabgestoßen ist, begrüßt den Tod als Erlösung von allem Weh. Frei und ruhmvoll will sie das Licht der Sonne verlassen, um einem niedrigen Geschick zu entgehen. In einer glänzenden Schilderung erzählt der Dichter von ihrem herrlichen Tode im Angesichte des jubelnden Griechenheeres.

Ein solch versöhnender Klang fehlt in der Andromache. Hermione, die Gattin des Neoptolemus, und Menelaus trachten der Gattin des Hektor, die jener Eifersucht erregt, nach dem Leben. Nur durch das Dazwischentreten des alten Peleus wird sie gerettet. Im zweiten Teil, der mit dem ersten nur lose verbunden ist, zieht Hermione aus Furcht vor ihrem Gatten mit Orestes fort, und Neoptolemus wird in Delphi beim Tempel des Gottes, dessen Zorn er beschwichtigen wollte, durch die Tücke des Orestes ermordet. Ein kalter Egoismus, der sich hinterlistig seine Wege sucht, regiert allein das Tun dieser Menschen. Und selbst der Gott, der die

[1]) Von Natur, nicht durch Lehre ist ihm die Sophrosyne eigen, v. 78 f.
[2]) Er ist in den Bakchosdienst eingeweiht und Vegetarianer 949 ff.

Gerechtigkeit kündet, gedachte des alten Streites, wie ein schlechter Mensch[1].

Möglich, daß die Schilderung spartanischer Ränkesucht in der Andromache eine politische Tendenz verfolgt, obwohl diese Entwicklung der Charaktere für Euripides Tragödie überhaupt charakteristisch ist. In der Folgezeit nahm das politische Interesse jedenfalls den Dichter völlig in Anspruch. So erzählen die Herakliden von dem Schutze, den die von Eurystheus verfolgten Herakliden bei den Athenern finden, und von deren Sieg über Eurystheus. Von den Herakliden stammen die Peloponnesier ab, die jetzt des Dankes vergessen haben und gegen ihre einstigen Wohltäter Krieg führen. Noch dem aufgeklärten Athener jener Tage fließt so die Welt der Sage und der Geschichte ineinander, und die Gegenwart betrachtet er im Spiegel des Mythus. Athen ist als das Idealbild einer Stadt der Freiheit, Frömmigkeit und Gastfreundschaft gezeichnet[2]. Eine ganz ähnliche idealisierende Schilderung Athens unter seinem Könige Theseus geben die Schutzflehenden[3]. Ein Loblied auf Athen nannten schon die Alten das Drama[4]. Die Mütter der sieben vor Theben gefallenen Helden flehen um den Schutz des Theseus gegen Theben, das ihren Söhnen die Bestattung weigert. Als Schützer des Rechts nimmt der attische Staat mutig den Kampf auf sich, denn in Mühen und Drangsal arbeitet er sich empor[5]. Eine beinahe fromme und in dem Glauben an die Götter freudige Stimmung spricht sich in den Reden des Theseus aus[6]. Fast könnte es scheinen, als sei in dem Herzen des Dichters, der so tief schon der Häßlichkeit des Lebens ins Auge geblickt hatte, der Glaube an die Menschen von neuem erwacht. Doch mit Recht hat man darauf hingewiesen, daß die Schilderung des Kriegszuges der Sieben, der in gottvergessenem Übermut unternommen ist, weit unmittelbarer sich auf die damalige Kriegsführung Athens bezieht[7]. So hat nur die Sehnsucht nach einem besseren Dasein den Dichter ein Idealbild Athens malen lassen.

---

1) 1139 ff.

2) Der Opfertod der edeln Makaria für ihre Brüder erinnert an das Idealbild der Polyxena.

3) Etwa aus dem Jahre 421.

4) Hypothesis. 5) 322 ff. 378 ff. 6) 197 ff.

7) v. Wilamowitz, Griechische Tragödien I, S. 201 ff.

In der Schlußszene, da Euadne ihrem Gatten in den Tod folgt, klingen wieder die echt euripideischen Gedanken von dem Leide des Lebens und von der Herrlichkeit edlen Menschentums, die das Leben geringer achtet als einen schönen Tod.

Die freundlicheren Bilder eines edleren Lebens sollten rasch wieder verschwinden. Der Herakles weiß wieder nur von dem Leid und der Nichtigkeit des Menschen zu reden. Der König von Theben bedroht die Angehörigen des Herakles mit dem Tode. Seine Gattin will edel und gefaßt das Notwendige hinnehmen, wert ihres Heldengatten. Im letzten Augenblick tritt Herakles dazwischen und befreit die Seinen. Aber die Göttin der Raserei verdunkelt ihm den Sinn, daß er in seinen Kindern die seines Peinigers Eurystheus zu sehen glaubt und sie mit eigener Hand ermordet. So ist all sein Glück zusammengebrochen. Zur Besinnung erwacht, jammert er über seine Nichtigkeit und sein elendes Leben, das nur Leiden kannte. All jene großen Taten, mit denen einst die Phantasie des Volkes die Gestalt ihres teuersten Helden verherrlichte, erscheinen hier nur als Mühe und Elend [1]). Eine furchtbare Bitterkeit gegen die Götter, die den unschuldigen Wohltäter Griechenlands ins Unheil stürzen, ergreift ihn; wer möchte noch an Götter glauben, die da lieben und hassen [2])? Nicht die Leidenschaft reißt hier den Menschen in Schuld und Untergang, eine tückische Laune der Gottheit oder ein elendes Spiel des Zufalls zertrümmert sein Glück [3]).

Diese Verzweiflung an allen Werten des Lebens findet in den Troerinnen ihren herbsten Ausdruck. Sie sind gedichtet zu Beginn der sizilischen Expedition, da das Ende über Athen heraufzudämmern begann [4]). Das unsinnige Treiben jener Tage, das Athen schließlich in den Untergang reißen sollte, hat den Dichter die tiefste Verachtung des Lebens gelehrt. Wie er in den ruhmvollen Taten des Herakles nur das Leiden finden wollte, so hat er hier den glänzenden Kriegs-

---

[1]) 1242 ff. Möglicherweise geht diese gewandelte Auffassung auf Prodikus zurück, vgl. oben S. 263 Anm. 4.

[2]) 1328 ff.

[3]) Der Gedanke, daß Herakles schließlich dem Elend des Lebens ein trotziges Und doch! entgegensetze (vgl. v. Wilamowitz, Griechische Tragödien I, S. 289 f.), klingt doch nur nebenher und kann die lauten Töne des Zusammenbruchs aller Menschengröße nicht zurückdrängen.

[4]) i. J. 415.

zug der Griechen all jener strahlenden Herrlichkeit entkleidet, mit der die Phantasie ihn einst umwoben hatte, um das Elend des Krieges in seiner ganzen, nackten Furchtbarkeit mit unerbittlicher Hand zu zeichnen. Von dem Jammer der gefangenen Troerinnen, die einst Fürstinnen jetzt zu Sklaven geworden sind, deren Gatten gefallen, deren Söhne vor ihren Augen hingemordet werden, wird die gesamte Tragödie getragen. Doch auch der siegreichen Griechen harrt schon das Leid. Die Seherin Kassandra verkündet das Unheil, das über manchen Helden hereinbrechen wird [1]. Mitten in dies Elend hinein hat der Dichter mit bitterer Ironie die Szene gestellt, da Menelaus zuerst wieder der Helena begegnet [2]. Sie, die allein die Ursache all des Jammers ist, weiß viele Entschuldigungsgründe anzuführen, der Wille der Aphrodite selbst muß herhalten, um die Schuld von ihr zu nehmen; und wird sie von Hekabe widerlegt, droht ihr der Gatte den Tod in der Heimat, man fühlt es schon, daß er ihren Schmeichelkünsten nicht wird widerstehen können [3]. Alle Herrlichkeit der Welt geht unter durch die Niedertracht eines Weibes, aber durch ein Lächeln entgeht die Schuldige ihrer Strafe. Die Flammen verzehren die Stadt, die Flotte der Griechen scheitert im Meere. Doch die schuldige Schöne fährt ruhig der Heimat zu und freut sich im Spiegel ihrer Locken [4].

Der Hohn gegen das Leben hat hier geradezu grinsende Züge angenommen. Weiter konnte der Dichter in dieser Richtung nicht gehen. An diesem Dasein, das ein Spott auf alles Edle und Große zu sein schien, noch irgend Anteil zu nehmen, konnte der Mühe nicht lohnen. So innig Euripides in das reiche Leben seiner Zeit verschlungen war, als ihm vor diesem Leben und seiner wilden Zerrissenheit ekelte, hat er sich selbst nicht verloren. Wie er von je dem furchtbaren Zusammenbruch menschlicher Größe einen Widerhalt für das Gefühl zu geben suchte in der Schilderung edler Menschen, die einem hohen und reinen Ziele zustreben, so hat er jetzt, da alle Lust des Lebens ihm vergällt war, sich ganz in das Reich des Idealen geflüchtet. Entschlossen wendet er der Welt des Tages

---

[1] 355 ff. [2] 853 ff.
[3] v. Wilamowitz, Griechische Tragödie III, S. 276 ff.
[4] 1090 ff.

den Rücken, um in der dichterischen Begeisterung eine Welt zu finden, in die die Dissonanzen der Wirklichkeit nicht hinaufzuklingen vermögen. Das Weltbild, das er bisher in all seiner schauerlichen Größe und Kraft zu gestalten versuchte, scheint wie ausgelöscht; nur in einzelnen schrillen Tönen klingen seine Disharmonien noch in diese poetische Welt hinüber, in der sich der Dichter eine Zuflucht bereitet fand. Auf dem Grunde tiefster Weltverzweiflung und Resignation gestaltet Euripides jetzt ein Leben, das in seiner reinen Schönheit nur von der Phantasie erschaut und aus seinem Wunsche geboren ist.

So hat er in Anlehnung an eine heimische Tempellegende die Iphigenie in Tauris gedichtet. Die glückliche Vereinigung von Bruder und Schwester und die Errettung der Iphigenie aus dem Barbarenlande wird erzählt. Alle Dissonanzen scheinen in diesem Liede von der Erlösung guter Menschen aus tiefem Leid zu höchstem Glück zu schweigen. Nur einzelne bittere Klagen über die Launenhaftigkeit und Bosheit der Götter, die selber tun, was sie dem Menschen verbieten, gemahnen an die düstere Grundstimmung des Dichters [1]).

Auch der Ion ist ein solch reines Spiel der Phantasie. Er, der Sohn des Apollo und der Kreusa, soll Herrscher in Athen werden. Deshalb täuscht der delphische Gott dem Xuthos, dem Gemahl der Kreusa, vor, es sei sein eigener Sohn. Doch den Bastard ihres Mannes will Kreusa nicht aufnehmen, und sie stellt Ion nach dem Leben. Er wird gerettet und will sich blutig an der eigenen Mutter rächen, bis sich beide durch die Vermittlung der Pythia erkennen. Xuthos wird in dem Glauben gelassen, daß es sein Sohn ist, den er in die Heimat führt. Uns mag in dieser verwickelten Fabel des Truges zu viel sein, für die griechische Phantasie ist diese intellektuelle Freude an List und Verschlagenheit sehr charakteristisch. Alles Licht fällt auf die Gestalt des Ion. Er führt, fern dem Getriebe der Welt, im Heiligtume des Gottes ein heiliges Leben, nur auf die Erfüllung seiner rituellen Pflichten bedacht. Die Herrschaft in Athen vermag ihn kaum zu reizen, lebt er doch hier in stiller Muße, dem Dienste der Götter und glücklicher Menschen geweiht [2]). Ein inniges Mitleid

---

[1]) 372 ff., 558 ff., 699 ff. [2]) 597 ff.

zieht ihn zur Kreusa hin, die ihren Sohn sucht, und dies Mitgefühl weckt auch in seinem Herzen die nie ganz verstummte Sehnsucht nach der Mutter. Wie ein leiser Klang aus irdischer Welt geht dies Sehnen durch seine nur dem Göttlichen zugewandte Seele und bricht schließlich mit unwiderstehlicher Gewalt hervor. So führt ihn die Liebe zur Mutter zurück in das irdische Leben.

Zu einem härteren Stoffe greift der Dichter schon wieder in der Elektra[1]. Aber seine Intentionen bleiben auch hier rein dichterische. Nicht das Problem, das einst Aeschylus in diesem Thema gefunden hatte, rollt er auf. Es reizt ihn, in diesem offenbar bald nach dem sophokleischen gedichteten Drama die Schwierigkeiten, über die seine Vorgänger nicht ganz Herr geworden waren, als geübter Theaterkenner zu überwinden. Und er versucht eine weit realistischere Gestaltung des Stoffes, die allein die furchtbaren Ereignisse dem modernen Empfinden näher bringen konnte. Elektra ist von Ägisth, aus Furcht vor ihren Söhnen, an einen armen Bauer verheiratet worden. In einer Menge kleiner Züge wird diese Ehe in ihrer Beschränktheit und ihren alltäglichen Pflichten geschildert. Der Bauer ist ein edler Charakter[2], der niemals die Rechte des Gatten der Königstochter gegenüber zu beanspruchen gewagt hat. Mitleidig sucht er der Armen ihre schwere Arbeit zu erleichtern; gastfrei trotz seiner Armut nimmt er die Fremden auf[3]. So reiht er sich, wenn auch in einiger Entfernung, den so gern von Euripides gezeichneten Idealgestalten an.

Noch freier hat sich der Dichter in der Helena dem Zuge seiner Phantasie überlassen[4]. Schon Stesichorus hatte, um den Zorn der in Sparta als Göttin verehrten Helena zu meiden, gedichtet, daß nur ein Trugbild von ihr dem Paris nach Troja gefolgt sei. Die wahre Helena habe inzwischen in Ägypten geweilt. Daran knüpft Euripides die Fabel seines wesentlich frei erfundenen Spieles. Die in Wahrheit vortreffliche Gattin des Menelaus ist in Ägypten den Nachstellungen des Königs ausgesetzt. Menelaus selbst kommt als Schiffbrüchiger ins Land, und mit allerlei List setzen die Gatten ihre Flucht ins Werk. Ganz kann der Dichter freilich von der Vortrefflichkeit der Helena

[1]) i. J. 413.
[2]) aus verarmtem, adligem Geschlecht 35 ff.
[3]) 64 ff., 357 ff. [4]) i. J. 412.

nicht überzeugen, und so macht das Drama nicht den reinen Eindruck wie die taurische Iphigenie. Als die edelste steht die fromme Seherin Theonoe, die Schwester des Königs, unter den übrigen [1]). Schon klingen wieder lautere Töne aus dem Lärm des Tages in diese Märchenwelt. Kaum mit Unrecht hat man die heftigen Ausfälle gegen das Sehertum mit dem unglücklichen Ausgang der sizilischen Expedition in Zusammenhang gebracht [2]). Gegen die Lust am Kriege richtet sich ein heftiges Wort [3]).

Denn noch einmal reißt den Dichter das Leben in seine Strudel. In den Phoenizierinnen schildert er den Untergang des thebanischen Königsgeschlechts [4]). Fast zu sehr scheint der Rahmen des Dramas gespannt, dessen eigentliches Thema die Belagerung Thebens und der Bruderkampf zwischen Eteokles und Polyneikes ist, das aber rückblickend mehrfach des Unheils der älteren Geschlechter gedenkt, und den blinden König Oedipus selber noch auftreten läßt. So sind die Dramen, in denen Euripides fast im Widerspruch zu dem ernsten Pathos der Tragödie heitere Bilder eines erträumten Daseins entrollte, wieder den echten Klängen tragischen Unterliegens gewichen. Die Stürme des Tages haben den träumenden Dichter wieder zur harten Wirklichkeit erweckt. Ist es doch jene Zeit, da die letzte Phase des großen Krieges beginnt; immer mehr artet er in einen Kampf der Parteien aus. Eine Partei vertreibt die andere, selbst mit Hilfe des Landesfeindes sucht die vertriebene sich die Rückkehr zu erzwingen. Eine Verwilderung alles sittlichen Lebens greift um sich. Da duldet es den greisen Dichter nicht mehr in seiner stillen Abgeschiedenheit. Noch einmal erhebt er warnend die Stimme und stellt den Athenern ein Bild vor Augen von dem Untergang eines leidenschaftlichen Geschlechtes, das sich nicht zu zähmen wußte und seinen blinden Haß auf den Nächsten richtete. Die Szene, da Jokaste die feindlichen Brüder auszusöhnen versucht, ist ganz mit den Farben des damaligen politischen Lebens gemalt [5]). Eteokles vertritt mit dem rücksichtslosen Egoismus des Parteimanns den Satz, daß die Herrschaft am erstrebenswertesten, und um ihretwillen der Mann

---

[1]) Von Natur ist sie gottesfürchtig 997 ff.

[2]) 743 ff. Vgl. Otfr. Müller, Geschichte der griechischen Literatur I[4], S. 615, Anm. 2.

[3]) 1150 ff. [4]) etwa i. J. 409. [5]) 447 ff.

auch das Unrecht nicht scheuen soll. Mag lieber die Stadt zugrunde gehen, ehe er auf die Herrschaft verzichet. Ihm rühmt Jokaste die Gleichheit, die Freund mit Freund und Stadt mit Stadt verbindet; die Herrschaft gilt ihr nichts, ist sie doch nur eine glückliche Ungerechtigkeit [1]). Polyneikes ist ganz von der Sehnsucht des Vertriebenen nach der Heimat beherrscht, die ihm selbst das Schwert gegen die Vaterstadt in die Hand drückt, um seine Rückkehr zu erzwingen.

Hader und Streit unter Verwandten ist auch das Thema des Orestes [2]). Orestes soll wegen der Ermordung seiner Mutter von den Argivern abgeurteilt werden. Er vertraut auf die Hilfe des Menelaus, die ihm dieser aber, in der Hoffnung, selbst das Reich zu erben, verweigert. Um sich dafür zu rächen, will Orestes die Helena töten, aber sie wird entrückt und zur Göttin erhöht. Dann bedroht er Menelaus Tochter, Hermione, mit dem Tode. Doch Apollo tritt dazwischen und befiehlt ihm gar, nach seiner Freisprechung in Athen die Hermione, die er eben noch töten wollte, als Gattin heimzuführen. Ein herzloser, kalter Egoismus ist die Triebfeder alles Handelns. Ein trostloses Gefühl liegt über dem Drama, das das Bild einer völligen moralischen Verwilderung entrollt. Spöttische und leidenschaftliche Angriffe richten sich gegen die Götter. Wie ein Hohn erscheint die Heroisierung der Helena und der Heiratsbefehl des Apollo. Ein Verzweifelnder, dem alle Ideale zerbrochen sind, hat diese Tragödie geschrieben. Es war der Abschied des Euripides von Athen; nicht lange darauf hat er den attischen Staub von den Füßen geschüttelt und ist in die Fremde gewandert.

Als ein Gebrochener scheint er Athen zu verlassen. Doch als er am makedonischen Königshofe wiederum in dem Reiche der Poesie Ruhe und Trost sucht, da ergreift ihn die dichterische Begeisterung mit solcher Gewalt, daß er dem Gotte seiner Kunst ein Lied zu singen vermag, in dem die ursprüngliche Ekstase des dionysischen Kultes noch einmal mit hinreißender Leidenschaft emporschlägt. Die Bakchen schildern, wie der Gott Dionysus mit seinen Begleiterinnen nach Theben gekommen ist. Die Frauen schließen sich ihm begeistert an. Auf Waldeshöhen wird der orgiastische Kult des Gottes gefeiert. Nur Pentheus, der König, sieht in diesem rasenden Taumel

---

[1]) 550. [2]) i. J. 408. Die Fabel ist im wesentlichen frei erfunden.

eitel Torheit und Unsittlichkeit, dem er sich mit aller Macht widersetzen will. Doch Dionysus, unerkannt von ihm gefangen, weiß ihn listig zu bewegen, selbst die bakchische Kleidung anzulegen. Kaum trägt er sie, so erfaßt auch ihn die Ekstase. Der Gott reizt die Frauen gegen den Verächter ihres Kultes auf, und die Mutter selbst tötet in blinder Raserei ihren Sohn. So bricht furchtbar die Strafe des Gottes über seinen Verächter herein. Ähnliche Fabeln hatte schon Aeschylus behandelt [1]) und dabei sicherlich einfach den Untergang des Übermütigen geschildert, der sich vermaß, den Göttern zu trotzen. Doch das konnte nicht der Standpunkt des Euripides sein. Wohl sehnte er sich, tief im religiösen Gefühl zu versinken, um im dionysischen Rausche aller Qual zu vergessen. Aber er, der so oft die Götter angegriffen und verspottet hatte, hat auch dem unglücklichen Pentheus Worte geliehen, die seinem eigenen Herzen entstammen. Mit der ganzen Kraft seines Intellekts, mit dem Grauen, das den Menschen einer hochentwickelten Kultur vor diesem aus primitivstem Empfinden geborenen, wilden Wesen ergreifen mußte, sträubt sich der König gegen die neue Religion. Darum vermag auch sein Untergang religiöse Gefühle kaum zu erwecken. Grausam und hinterlistig ergreift ihn der Gott, um ihn und sein Haus erbarmungslos zu stürzen. Die tückische Art der euripideischen Götter kann auch dieser Dionysus nicht verleugnen. So enthüllt die Tragödie noch einmal den tiefen Zwiespalt in der Seele des Dichters, der völlig in das moderne Leben verwachsen sich aus ihm heraussehnt zu einem reineren Dasein.

Den Bakchen folgt noch die Iphigenie in Aulis, die der Dichter selbst nicht mehr vollendet hat. Er lebt wieder völlig in den Gestalten seiner poetischen Welt, aus der alles Häßliche der Wirklichkeit verbannt ist. Iphigenie soll geopfert werden, damit die Götter günstigen Wind zur Fahrt nach Troja senden. Agamemnon bemüht sich vergeblich, sein Kind zu retten, das er selbst unter dem Vorwand, sie dem Achilles zu vermählen, nach Aulis gelockt hat; Achilles will sie mit dem Schwerte verteidigen. Aber das Heer fordert ihren Tod. Man sieht keinen Ausweg aus dem Streite, als Iphigenie selbst hochherzig sich zum Tode bereit erklärt [2]). Aus freiem Ent-

[1]) In der Lykurgustrilogie und im Pentheus. [2]) 1368 ff.

schluß will sie ruhmvoll im Angesichte des Griechenheeres sterben, damit Ilion erobert werde; seine Trümmer werden ein Denkmal ihres Ruhmes sein. So gestaltet Euripides noch einmal das alte Motiv des freiwilligen, ruhmvollen Todes für eine große Aufgabe in voller und frischer Schönheit. Und das Bild edlen Menschentums ist hier zu höherer Bedeutsamkeit gesteigert durch den kraftvollen Hintergrund, von dem es sich abhebt: das mächtige Griechenheer, einig unter einem starken Herrscher, wie es auszieht zum siegreichen Kampfe gegen die Barbaren. Am fernen Hofe von Makedonien ist vor dem prophetischen Auge des Dichters, der tiefer als ein andrer der Häßlichkeit seiner Zeit ins Antlitz geblickt hatte, dies glänzende Bild von Hellas emporgestiegen.

Keine stetige Entwicklung, wie sie Aeschylus durchmachte, zeigen die Tragödien des Euripides oder gar jene Einheit der Weltbetrachtung, wie die des Sophokles. Und doch heben sich gewisse Züge als allgemeine deutlich hervor, die vor allem die Stellung des Euripides in der Entwicklung der tragischen Weltanschauung wie des ethischen Denkens überhaupt bestimmen [1]). Zeigte die ältere Tragödie den strebenden Menschen unterliegend jener Notwendigkeit, mit der die Götter das Dasein der Menschen umgrenzt hatten, so ist diese religiöse Motivierung der Handlung bei Euripides nicht selten ganz verschwunden oder zur bedeutungslosen Form herabgesunken. Er gehört einer Zeit an, da das Leben so frei und ungehemmt über all jene Schranken hinwegflutet, da der Intellekt so hoch ausgebildet ist, daß er auch das Heiligste nicht mehr unberührt läßt. Nimmermehr darf man einzelne, etwa die Sophisten, für diese mit einer hochentwickelten Kultur notwendig eintretende Erscheinung verantwortlich machen. Das Reflektieren über die Götter ist dabei fast nur eine Folge jener tiefer liegenden Tatsache, daß die Menschen, wie sich freier ihr Leben bewegt, langsam und unvermerkt den Schranken entwachsen, die einst ihrer Ahnen Dasein bestimmt hatten. Jene Gefühle der Ehrfurcht vor dem Heiligen kommen einfach nicht mehr an ihre Seele

[1]) Die folgenden wie die vorangegangenen Ausführungen sind in nicht wenigen Punkten von den Arbeiten von Wilamowitz abhängig. Einiger verlorener Tragödien wird hier noch zu gedenken sein.

heran. Thukydides, der gewiß ein ernster Mann war, und der nicht über die Götter reflektierte, kennt diese Empfindungen nicht mehr, die Religion ist für ihn verschwunden. Soweit ist Euripides niemals gelangt; man hat ihn nicht selten, viel zu weit gehend, auf Grund einzelner Äußerungen geradezu zum Atheisten gestempelt. Davon ist keine Rede. Der tiefe Zwiespalt, der sich durch die attische Geistesgeschichte hindurchzieht und dessen Ausdruck nur die tragische Weltanschauung ist, gilt auch für ihn. Wohl hat er sich mit aller Macht dem neuen Wesen, das so berückend von Jonien her seinen Einzug in Athen hielt, entgegengeworfen. Einer Reflexion über alle Schranken des Lebens, über das Wesen der Götter nicht minder wie über Gesetz und Sitte, hat er mit Vorliebe sich zugewandt [1]). Aber unwirklich sind ihm diese Götter niemals geworden. Gerade weil die heimische Religiosität auch ihn noch im innersten Herzen festhält, haben seine Reflexionen über das Göttliche jenen tief schmerzlichen Gehalt, der sie von den auch hier nur frei schaffenden Spekulationen der Jonier aufs tiefste scheidet. In einer seiner interessantesten Tragödien, dem Bellerophontes [2]), schildert er den Helden als Pessimisten, der in der Betrachtung des menschlichen Elends allen Glauben an die Götter verloren hatte. Auf dem Pegasus unternimmt er den Flug zum Olymp, um die Götter selber zur Rechenschaft zu ziehen. Aber Zeus macht sein Roß rasend, daß es den Streiter abwirft, und er zerschmettert zu Boden stürzt. So verneint sich die euripideische Kritik selber. Wohl kann den Menschen tiefster Zweifel packen, wenn er den Jammer des Daseins betrachtet. Aber rüttelt er mit den starken Händen des Zweifels an den Pforten des Himmels, so weisen ihn die Götter von sich und zerschmettern den Übermütigen. Die Bakchen zeigen nicht, wie man wohl gemeint hat, den spät Bekehrten, sie stehen auf dem gleichen Punkte wie der Bellerophontes. Mit aller Macht ringt der Mensch mit seinem hellen Verstande gegen die Götter, aber ihrer Herr wird er nicht. Tief ihm selber im Herzen schlummert die nie erlöschte Scheu vor dem Heiligen. Weil aber das Wesen der Welt so jäh und sinnlos dahinzutreiben scheint, so sind dem Euripides die Götter

---

[1]) Die »weise Melanippe« z. B. muß von solchen Reflexionen erfüllt gewesen sein.

[2]) Aufgeführt vor 425 wegen Aristophanes Acharner 426 ff.

ganz zu launenhaften und tückischen Wesen geworden. Diese Entwicklung, die wir innerhalb der Tragödie verfolgen konnten, wie die alten hehren und gestaltlosen Wesen immer mehr abgelöst werden, durch jene bestimmt ausgeprägten, auch in ihrem Willen individuell beschränkten Götterpersönlichkeiten Joniens ist bei Euripides vollendet. Tückisch und jäh dareinfahrend, sinnlos und ungerecht ist die Gottheit bei ihm, wie nur ein Mensch. Und aus den gestaltlosen Mächten heimischer Religiosität wächst ihm der Begriff der Tyche hervor, die noch ebenso unentrinnbar wie jene über den Menschen kommt, aber launisch und zufällig in ihrem Tun bestimmt ist, wie es die Wechselfälle des reicheren Lebens zeigen [1]). Hat der Dichter an diese Gottheiten geglaubt? Hat er sie geleugnet? Er hat mit ihnen gerungen all sein Leben lang. Seinen klaren, mit ionischen Geisteswaffen bewehrten Verstand hat er gegen sie angerufen. Aber die tiefe Scheu des Atheners vor dem Heiligen, die tiefe Liebe zu den altvertrauten göttlichen Bräuchen hat er doch nie zum Schweigen gebracht. Und er, der Worte eines so furchtbaren Hasses gegen die Götter gerichtet hat, wie sie in der Welt vielleicht nicht ein zweites Mal erklungen sind, hat im Ion ein Lied der Sehnsucht nach einem frommen, nur dem Dienste der Götter geweihten Leben gedichtet, und den Siebzigjährigen hat die Ekstase des dionysischen Kultes noch einmal mit voller Gewalt ergriffen [2]).

Weil die Götter bei ihm fester begrenzte Individualitäten sind, kann sich neben ihnen das Wirken der Menschen unabhängiger gestalten. Ihr Handeln ist nicht mehr religiös determiniert. Selbst eine Einwirkung der Götter auf Willen und Gefühl der Menschen ist selten, und auch dann pflegt die psychologische Motivierung nicht

---

[1]) Einige charakteristische Stellen über die Tyche Herakles 504 ff. Troer. 1193 ff. Helena 714, frg. 153, 271, 901.

[2]) Worte des Zweifels und der Kritik an den Göttern z. B. Herakles 1290 ff. Iphig. Taur. 372 ff. 558 ff. Jon 448 ff. Iphig. Aul. 1403 frg. 286. 292. 645. 794. 832. 900. Streben nach reineren Gottesvorstellungen Herakles 1328 ff. frg. 946. Über die Orakel, die damals in Fülle in Griechenland umliefen, ist er ganz hinausgewachsen und hat nur Spott dafür (Helena 743 ff. frg. 795). Aber der Gott in Delphi besitzt auch ihm noch eine hohe Heiligkeit und tief schmerzlich nur entringt sich ihm das Geständnis, daß auch er, der Weiseste, Unweises geboten hat (z. B. Orest 159, Elektra 1241 f., Andromache 1139 ff. Iphig. Taur. 699 ff.) Elektra 400 f. nimmt er dies Orakel ausdrücklich aus.

zu fehlen. So stellen sich die Dramen des Euripides zumeist als ein bloßes Gegeneinanderwirken menschlicher Willen dar. Hierin vor allem zeigt sich die größere Helligkeit jetzt auch des athenischen Geistes. Das Menschenleben ist frei geworden von jener überirdischen Substanz, die bis dahin sein ganzes Wesen bestimmte. Darum erliegen die Menschen hier mit wenigen Ausnahmen nicht mehr in erster Linie dem hehren Willen oder der grausamen Laune eines Gottes. Die eigene Leidenschaft der Menschen, der Haß ihrer Feinde stürzt sie ins Verderben. Damit sind die tragischen Personen ungefähr auf dem Standpunkt der epischen angelangt. Aber die tragische Weltanschauung läßt auch jetzt noch den Dichter dies freie Sichauswirken überall in Leid und Untergang führen [1]). Das Nein, das seit Jahrhunderten schon der attische Geist dem hereinflutenden ionischen Wesen entgegengesetzt hatte, das in der Dichtung des Atheners zur tragischen Auffassung der ionischen Sage führte, ertönt noch immer in ungeminderter Stärke. Und wie das reale Leben Athens, so sind auch die Menschen der euripideischen Tragödie ganz ergriffen von der mächtigen, intellektuellen Entwicklung. In diesem Doppelcharakter liegt ihr Wesen. Gewaltige Leidenschaften sind die Triebfedern ihres Handelns; doch sie verbinden sich überall mit einem reich entwickelten Intellekte, der über eine Fülle von Mitteln und Wegen zu verfügen weiß. Und wie stets, wirkt auch hier der reicher gegliederte Verstand abschwächend auf die Affekte. Nur führt er die Menschen nicht zu ruhiger Besonnenheit; ihr selbstischer Trieb bleibt entfesselt und will sich nicht mehr den alten Schranken einordnen. Damit entstehen jene für Euripides so charakteristischen Figuren, die in einem kalten Egoismus mit soviel Verschlagenheit wie Tücke ihre niedrigen, nur ihren Lüsten dienenden Ziele verfolgen.

So sah Euripides die Welt: ein Spiel selbstischer Kräfte, wo jeder nur seinem Triebe zu genügen suchte, die Götter kaum anders als die Menschen. Die Verneinung des Lebens, die der ältere Dichter nur auf jene höher sich aufschwingenden Daseinsformen bezogen hatte, in die er selbst wohl schon hineingerissen, aus denen er aber doch immer wieder eine Rettung sich offen sah auf den Boden altheiligen

---

[1]) Die Tragödien mit glücklichem Ausgange sind etwas ganz besonderes und für sich zu besprechen.

Glaubens, sie mußte jetzt, da diese Stürme alles Leben aus den Schranken des alten Daseins hinausgetragen hatten, auch dieses ganze Leben treffen. Nirgends erschien in den wilden Strudeln der Gegenwart mehr eine Rettung; der alte Glaube hatte für den Dichter nicht mehr die tiefe Gewalt, daß er der Macht des freieren Lebens hätte Gegengewicht leisten können. Darum die Trostlosigkeit so manches euripideischen Weltbildes. Und doch, wer glauben wollte, er habe dies Leben gehaßt, sieht nur die eine Seite seines Wesens. In Wahrheit hat er es geliebt mit der ganzen Kraft seiner Seele. Der Zwiespalt attischen Wesens ist in diesem späten Sohne Attikas noch einmal zu einem furchtbaren Durchbruch gekommen. Wie von je die Athener von dem neuen Wesen und seinem dämonischen Reize unwiderstehlich angezogen wurden und doch im Innersten das Unheimliche desselben empfanden, so hat Euripides mit allen Organen dies furchtbare Leben umklammert, hat es in der verschwenderischen Fülle seiner Bilder umfaßt und in seine glänzenden Verse zu bannen gesucht. Haß und Liebe sind in seinem Wesen innig verschlungen, und beide sind seine Musen gewesen. In wundervollen Bildern entrollt er die Herrlichkeit der Welt, um sie hohnlachend selbst zu zertrümmern.

Und mit blutendem Herzen hat er versucht, sich von dem Leben loszuringen. Ein Individualist ist er immer gewesen. Von frühe an scheint er mehr der Betrachtung gelebt zu haben, und in einem seiner berühmtesten Redekämpfe verteidigt er dies den Musen geweihte Leben[1]). Doch erst das tiefe Leid der Kriegszeiten und die furchtbare moralische Zerrüttung haben ihn ganz auf sich selbst zurückgetrieben. Im dichterischen Schaffen, in der Begeisterung der Musen hat er eine Zuflucht von den Wirrnissen dieses Lebens gefunden. Wie einstmals der dionysische Ekstatiker aus dem Leben emporgerissen wurde, um in einer fremden Welt der Vision zu leben, so hat sich dieser späte Tragiker in der dionysischen Begeisterung des Dichters über das Leben emporgeschwungen. Leicht ist ihm das nicht geworden, denn das Leben hielt ihn mit festen Banden umstrickt, und immer wieder wurde er in seine Strudel gerissen. Aber seit er diesen Punkt einmal gefunden hatte, konnte ihn das Bewußtsein

[1]) In den Reden des Amphion gegen Zethus in der Antiope, frg. 183 ff.; vgl. frg. 910.

nicht mehr verlassen, daß er einen Platz wußte, auf dem er unverwundbar war, wo er nicht mehr der Wucht des Lebens erlag, weil er hier nach eigenstem Willen eine eigene Welt sich erschaffen konnte. Damit hat Euripides, als erster dürfen wir kühnlich sagen, einen neuen Bewußtseinszustand in sich erlebt: die dichterische Begeisterung. Wohl ist sie aus der dionysischen Ekstase unmittelbar erwachsen, und doch stellt sie neben dieser religiös bedingten Form des Gefühls ein neues und eigenartiges Erlebnis dar [1]). Die dionysische Begeisterung war bis dahin der Nerv des tragischen Pathos gewesen; so furchtbar das Erliegen der Menschen war, von dem die Tragödie erzählte, der dionysische Schwung war stark genug, um Dichter wie Hörer darüber hinauszutragen. In Euripides Tragödie bricht die Welt zusammen, ohne daß ein religiöses Gefühl dem Bewußtsein eine Stütze gewährte. So sieht sich der Mensch selbst in den Untergang mit hineingerissen. Aber inzwischen war durch die reichere geistige Entwicklung sein Selbstbewußtsein, seine Individualität so sehr erstarkt, daß er in ihr den Halt finden konnte, den ihm die objektiven Mächte der Religion nicht mehr boten. Immer freier hatten die Tragiker gelernt die Sagen zu gestalten, immer subjektiver bedingt wurde ihr dichterisches Schaffen. Mit dieser Wandlung der dionysischen Ekstase ins Subjektive wächst aus ihr die dichterische Begeisterung hervor, die sich von der ruhigen Art epischer Dichtung, wie von der religiösen Erhebung der älteren Tragödie deutlich scheidet. In solcher Stimmung hat Euripides seine schönsten und reinsten Dramen gedichtet [2]). Es sind jene Spiele der Phantasie, in die kein Klang aus den Dissonanzen des Lebens hineinschallt. Im stärksten Gegensatze zu diesem Leben hat er sie gedichtet; wenn er hier nur Leiden und Schlechtigkeit fand, so singt er dort am liebsten von dem Glücke guter und frommer Menschen. Jene idealen Charaktere, die so manche seiner Tragödien schildern, sind gleichfalls Schöpfungen dieses subjektiv bedingten, dichterischen Schwunges. Auch sie sollen einen Gegenhalt schaffen gegenüber dem wirren Leben, in dem sie mitten darinnen stehen. In der rein dichterischen Gestaltung des Lebens konnten

[1]) Nach der Auffassung der Griechen ist die dichterische Begeisterung eine Abart der dionysischen Ekstase, des Enthusiasmus, vgl. Demokrit frg. 17. 18 Diels.

[2]) Kein Zufall, daß bei ihm zuerst über den Wert dichterischen Schaffens reflektiert wird, vgl. Medea 417 ff., Herakles 671 ff., frg. 663 (Eros lehrt dichten), 1028.

sich die Dissonanzen versöhnen. Hier erschloß sich dem Dichter die ganze Fülle und Herrlichkeit des Lebens, daß er in diesem mit der Phantasie erschauten, harmonischen Dasein, dem Leben eines Wunschlandes, Trost für die Schmerzen der Wirklichkeit finden konnte.

4. Aristophanes.

Der um ein volles Menschenalter jüngere Komiker Aristophanes ist doch so früh mit seinen Dichtungen hervorgetreten, daß er als Zeitgenosse des Euripides und neben diesem als der eigentliche Dichter des peloponnesischen Krieges erscheint[1]). Zu Anfang der zwanziger Jahre führte er seine erste Komödie auf und verfolgt von nun an die Ereignisse des Krieges und die politischen Verhältnisse daheim mit der größten Lebhaftigkeit. Als allmählich die Freiheit der Bühne beschränkt wurde, wandte er sich mehr allgemeinen, sozialen und literarischen Themen zu, um schließlich ganz zur Allegorie überzugehen. Nur in seinen Dramen, von denen uns elf vollständig erhalten sind, können wir das eigenartige Ethos der Komödie deutlicher erkennen[2]).

Komödie wie Tragödie sind parallele Erscheinungen des attischen Geistes. Beide Kinder des dionysischen Festes, entwickeln sie sich reicher mit dem kräftiger sich aufschwingenden Leben Athens. Und doch stehen sie beide, wurzelnd in uralten religiösen Bräuchen, von vornherein im Gegensatz zu diesen neuen Entwicklungen. Der Kontrast der alten Gebundenheit des Denkens und dem freien und und erregten Dasein der Gegenwart bestimmt beider Weltauffassung. Das Nein, das der Athener von je der neuen Entwicklung, sowenig er sich ihr zu entziehen vermochte, entgegensetzte, ertönt hier wie dort. Diesen konservativen Zug der Komödie darf man nicht als eine persönliche Eigenart des Aristophanes auffassen, er wurzelt tief im Wesen des komischen Spiels. An den neu auftretenden Erscheinungen des reicheren Lebens entzündet sich der Funken der Komik. Das politische Leben steht bei Aristophanes zunächst im Vordergrund. Hier sind es immer wieder die Demagogen, die er mit seinem

[1]) Geboren ums Jahr 450; gestorben in den achtziger Jahren des vierten Jahrhunderts.

[2]) Die Ecclesiazusen und der Plutos gehören nicht mehr in diese Periode.

Hasse verfolgt, und das von ihnen verführte Volk, das er verspottet. So macht er in den Acharnern die Demagogen für den Krieg verantwortlich[1]). Ausführlicher noch werden sie in den Rittern angegriffen[2]). Der Herr Demos selbst tritt hier auf, ganz beherrscht von einem seiner Sklaven, in dem wir Kleon zu sehen haben, bis dieser von einem andern Sklaven durch noch gemeinere Künste ausgestochen wird. Die Demagogen werden dabei als freche Lügner und Verläumder geschildert, die das Volk mit allen Mitteln ködern, um es hinter seinem Rücken zu ihrem eigenen Vorteil zu betrügen. Es sind, ins Groteske gesteigert, doch die charakteristischen Züge jener rücksichtslos sich durchsetzenden Persönlichkeiten, die damals die Geschicke Athens bestimmten[3]).

Auf sozialem Gebiet fordert ebenso das moderne, freier und rascher bewegte Leben die Kritik des Komikers heraus. Die Athener in der Volksversammlung, wo sie, die daheim doch so schlau sind, auf die plumpsten Täuschungen hineinfallen, werden ergötzlich geschildert[4]). Der Leidenschaft, mit der sich die Bürger zum Richteramt drängen, um sich dort stolz in ihrer Macht zu fühlen, ist eine ganze Komödie, die Wespen, gewidmet[5]). Mit dem größten Hasse verfolgt Aristophanes die Sykophanten, die, um Geld zu erpressen, harmlose Bürger vor Gericht ziehen[6]). Dem stärkeren Hervortreten der Frau, einem der charakteristischsten Züge des neuen athenischen Lebens, sind nicht weniger als drei Komödien gewidmet[7]). Wiederum trifft die Parodie letzthin überall das individuelle Sichauswirken auch der weiblichen Persönlichkeit. Von den Sitten der Frauen weiß der Dichter nicht viel gutes zu berichten; ihr selbstsicheres Auftreten wird karikiert, indem sie in der politischen und richterlichen Tätigkeit der Männer vorgeführt werden. Was sonst das neue Leben an interessanten Formen bietet, muß gelegentlich herhalten, die Üppigkeit und die eleganten Moden[8]), der neu sich erhebende

[1]) i. J. 425. [2]) 424.

[3]) Gegen die Demagogen wandten sich auch Eupolis im Marikas, Plato im Hyperbolos und Kleophon.

[4]) Acharner 43 ff. Ritter 763 ff. Zu Ritter v. 752—5 vgl. Solon frg. 10.

[5]) i. J. 422. [6]) Acharner 818 ff. 908 ff.; auch Plutos 850 ff.

[7]) Lysistrate (411), Thesmophoriazusen (411), Ecclesiazusen (um 390).

[8]) Ritter 1274 ff. Wespen 686 ff., 1122 ff. Ebenso Eupolis, Schmeichler. Gegen die moderne Musik Eupolis, Heloten.

Aberglaube und die Sucht nach Orakeln [1]). Und auch die Komödie umwebt die alte, ehrenfeste Zeit mit einer idealisierenden Gloriole. Die Zeit der Barbarenkämpfe, da Ehre, nicht Geld das Motiv alles Handelns war, wird gepriesen [2]). In die alte Art der Zeit des Aristides und Miltiades möchte der Komiker sein Volk zurückverwandeln [3]).

Der tiefste Grund dieser höheren Entwicklung lag in der reicheren Ausgestaltung des Intellekts. Dieser intellektuellen Richtung der neuen Zeit hat Aristophanes die Wolken gewidmet [4]). Er greift den bekanntesten unter den neuen Denkern heraus, der vor allem selbst Athener war: Sokrates. Dabei ist ihm aber die neue Art der Reflexion noch eine einheitliche; er, der sie sichtlich nur von außen her beurteilt, vermag ihre verschiedenen Richtungen nicht deutlicher zu scheiden. So schreibt er sie all diesem einen Repräsentanten zu, den er zugleich in der selbstverständlichen, naiven Auffassung für den einzigen Urheber dieser neuen Bildung ansieht, ohne die tiefer liegenden, allgemeinen Entwicklungen zu erkennen. Alles, worüber jetzt in Athen reflektiert wird, schiebt er dem Sokrates in die Schuhe; Naturphilosophie, Mathematik und Geographie betreibt er ebenso wie die Kunst der Rede. Er verbreitet aufklärerische Ansichten über das Wesen der Götter, und lehrt zugleich Metrik und Grammatik. Besonders aber ist bei ihm die Kunst zu holen, durch die Macht der Rede der schwächeren Sache zum Siege zu verhelfen. Als Persönlichkeit stellt Sokrates hier die Karikatur des Philosophen dar, der eine individuelle Gestaltung seines Lebens fern von dem Getriebe des Tages für sich in Anspruch nimmt. Einsam schwebt er in höheren Regionen; daß er hungern und frieren muß, erscheint als ganz selbstverständlich [5]). Bezeichnend ist es, wie leicht sich dem attischen Dichter die neue Gelehrsamkeit in eine Art mystischer Geheimweisheit wandelt; gelegentlich erscheint der Philosoph als der reine Zauberer und Beschwörer [6]). Eigentümlich kontrastiert mit dieser Schilderung des weltfremden Philosophen die des ungerechten Logos, der in der berühmten Streitszene mit dem gerechten Logos geradezu

[1]) Ritter 109 ff., 997 ff. Friede 277 f., 409 ff., 1052 ff. Lysistrate 766 ff. Ebenso Amphiaraus und die Lemnierinnen; Eupolis, Bapten.

[2]) Ritter 565 ff.

[3]) Ritter 1316 ff. Ähnlich Eupolis, Demen.

[4]) i. J. 423. [5]) 102. 417 f., 1112. [6]) 269 ff.

die neue Bildung vertritt[1]). Der gerechte will allein von der alten biederen Erziehungsmethode wissen, da die Kinder allein in der Dichtkunst unterrichtet wurden und in den Gymnasien turnten. Die neue Bildung dagegen besteht wesentlich in der Fertigkeit zu reden, die durch dialektische Kunstgriffe jede Behauptung zunichte machen kann. Als selbstverständliches Motiv für alles menschliche Handeln gilt dem ungerechten Logos allein der nackteste Egoismus, der nur auf Geld und Genuß ausgeht[2]).

Auch die Dichtung ist von dieser Kritik nicht ausgeschlossen. Euripides ist in der Poesie der eigentliche Repräsentant der modernen Richtung. Hat Aristophanes ihn zuvor schon gelegentlich angegriffen und verspottet, erst nach seinem Tode hält er in den Fröschen eine Generalabrechnung mit seiner Dichtungsweise[3]). Aeschylus und Euripides werden einander gegenübergestellt[4]). Obwohl auch an den aeschyleischen Tragödien manches gerügt wird, was der modernen Zeit allzu fremd geworden war, der geschraubte Stil, die kühnen Wortkompositionen, das Ringen mit der Szenenführung, aus dem sich Unklarheiten ergeben, so läßt Aristophanes doch keinen Zweifel darüber, daß er ganz auf Seiten dieses gewaltigen Dichters steht, dessen erhabene Gestalten von einer großen religiösen Empfindung getragen sind. Die Kritik der euripideischen Poesie trifft demgegenüber all jene Momente, die Euripides zu dem modernen Dichter machen. Die realistische Auffassung der Charaktere, die reflektierende Art, die ein Beleuchten der Motive von allen Seiten ermöglicht, der Stil, der sich zu sehr der gewöhnlichen Sprache nähert, wie die vielgestaltige Musik wird abgelehnt. Dabei ist sich der Komiker des Zusammenhangs dieser Dichtart mit dem Geistesleben der Zeit sehr wohl bewußt; nur verkehrt er, wie es so oft geschicht, Ursache und Wirkung. Euripides hat mit seinen Tragödien die Athener verdorben. Während Aeschylus den kriegerischen Sinn des Volkes weckte, hat es von ihm die Zungengewandtheit gelernt, daß die Ringschulen veröden, die Bürger den Schmeichlern und Demagogen lauschen, und die allgemeine Sittlichkeit verfällt[5]).

---

[1]) 889 ff., vgl. 936 f. Hier ist der Zusammenhang, der für das griechische Sprachgefühl zwischen dem Altgewohnten und der Dike besteht, besonders deutlich.

[2]) Ähnlich stellten die »Schmauser« alte und neue Erziehung einander gegenüber.

[3]) i. J. 405. [4]) v. 830 ff. [5]) 1050 ff.

Völliger fast als die tragische Dichtung scheint die Komödie jede neue Entwicklung des Lebens abzulehnen. Aber so entschieden die Urteile des Komikers lauten, wollte man in ihnen die heilige Entrüstung des Sittenpredigers hören, der seiner Zeit und ihrer Korruption den Spiegel vorhält, so hieße das den Charakter dieser heiteren Muse arg verkennen. Wie sie den lustigen Motiven der orgiastischen Feste entstammt, so überläßt sie die ernsten, durch die neuen Zeiterscheinungen ausgelösten Gefühle ihrer tragischen Schwester, um ihrerseits allein die Komik dieses Neuen, das dem Altgewohnten kontrastierend gegenübertritt, ins Bewußtsein zu heben. Das immer reicher flutende Leben ist ihr nur eine nie versiegende Quelle der Komik. Das freie Spiel mit den Tatsachen der Wirklichkeit hat sich die Komödie aus dem freien Schweifen der Vorstellungen in der ekstatischen Vision bewahrt. Der ekstatische Rausch, der selbst dem tragischen Pathos eine geheime Lust mitteilte, hat sich in der Komödie ein Organ seiner freiesten Betätigung geschaffen. Wohl kann auch die Komödie ernst werden, und leidenschaftlich hassend und zürnend klingt oft die Rede des Aristophanes. Aber jeden Augenblick steht dem Komiker der Rückzug offen zu dem visionären Zustand, in dem jede Wirklichkeit zu einem phantastischen Bilde verzerrt ist.

Diese phantastische Verbindung disparater, oft zur Steigerung der Komik kontrastierender Vorstellungen bestimmt die Eigenart noch der aristophanischen Komödie. Schon die Gesamtdisposition folgt nicht einem festen, in sich zusammenhängenden Plane, sondern willig gibt der Dichter den freien Assoziationen seiner Phantasie nach. Jenseits jeder Bindung an Raum und Zeit wird ein Gewebe bunter Bilder den verschiedensten Lebensgebieten entnommen und in ein groteskes Ganze zusammengeknüpft. Ähnlich läßt die einzelne Szene völlig disparate Bilder vor der Phantasie der Hörer emporsteigen. Jede phantastische Assoziation wird alsbald zu einem realen Vorgang ausgestaltet; und der Witz der Szenen liegt nicht zuletzt in der raschen Aufeinanderfolge des untereinander völlig Fremdartigen. Das gleiche gilt fast noch mehr von der komischen Situation, in der das Disparate zu einem simultanen Eindruck verschmolzen ist. Mitten in den engen, häuslichen Verhältnissen des Bürgers wird ein feierlicher Prozeß in den großen, für die Öffentlichkeit bestimmten Formen gegen einen

Hund geführt, der einen Käse gestohlen hat[1]). Großes und Kleines, so fern es einander im Leben steht, wird in subjektiver Willkür zusammengeschweißt. Ein analoger Widerspruch besteht zwischen den Charakteren der handelnden Personen und ihrem Tun. Pomphaft auftretende Persönlichkeiten werden in die niedrigsten Handlungen verwickelt, die sie womöglich noch mit einem Schwall hochtrabender Worte begleiten. Euripides redet in dem hohen Schwunge des tragischen Stiles und flicht die schwierigsten, dialektischen Haarspaltereien ein, aber dabei klopft er zitternd an Agathons Tür, um sich vor dem Zorne der Weiber zu retten[2]). Die Fülle der Einzelwitze beruhen auf dem gleichen Prinzip. Aus dem hohen Stil fällt plötzlich ein Wort in einen ganz banalen Ton; die geringfügigsten Dinge werden mit dem Pompe der tragischen Sprache bezeichnet. Ähnlich wirken die obszönen Geberden und Worte recht in der Öffentlichkeit; die Durchbrechung der Illusion, wenn der Dichter das Publikum mit in die Handlung zieht; und endlich die freieste Betätigung subjektiver Laune, das Spiel mit der Sprache, etwa in den ungeheuer angeschwellten Wortbildungen, bei denen möglichst disparate Vorstellungen in einen Wortkörper zusammengezwungen werden.

Das genialste der aristophanischen Lustspiele setzt der Interpretation zugleich die meisten Schwierigkeiten entgegen: die Vögel[3]). Zwei Athener, Beschwatzefreund und Hoffegut, haben Athen aus Ärger über das viele Gezänk dort verlassen und sind zu den Vögeln gekommen. Beschwatzefreund weiß diese für einen großartigen Plan zu gewinnen. In den Wolken sollen sie eine Vogelstadt gründen, dann müsse ihnen die Weltherrschaft zufallen, da die Opfer der Menschen nicht mehr zu den Göttern gelangen können. Es geschieht; und obwohl die Stadt so luftig ist, daß die Götterbotin Iris hindurchfliegt, ohne sie zu bemerken, gelingt der Plan des Beschwatzefreund. Die Menschen beten nur noch zu den Vögeln, und die Götter müssen der Opfer entbehren. Da erklärt sich Zeus bereit, dem Beschwatzefreund das Regiment der Welt abzutreten. Mit der Basileia, der Königsherrschaft, feiert er seine Vermählung. Früher suchte man diesen tollen Schwank bis in alle Einzelheiten auf die Zeitverhält-

[1]) in den Wespen.
[2]) Thesmophoriazusen. [3]) i. J. 414.

nisse zu deuten, neuerdings wollen ihn manche für ein reines Märchenspiel erklären, das jeder Beziehung auf die Zustände des Tages entbehre. Die Wahrheit liegt hier wohl in der Tat einmal in der Mitte [1]). Das Stück ist gedichtet zu Beginn der sizilischen Expedition, die für Athens Machtstellung tödlich werden sollte. Ein ungezügeltes Verlangen ins Maßlose hat alle Gemüter ergriffen. Höchste Macht weiß Alkibiades den Athenern vorzuspiegeln, wenn sie seinen kühnen Plänen folgen. Die glänzendsten Luftschlösser erstehen vor ihrer Phantasie. Kein Zweifel, daß dieser Taumel, der den attischen Geist ergriffen hat, dem Aristophanes die Anregung zu seiner Komödie gab. Aber irgend ins Einzelne dürfen die Beziehungen zur Zeit nicht verfolgt werden; ein solch festes Zugreifen verträgt sich nicht mit dem Zauber dieser luftigen Phantasie. Es ist ein Traum, geträumt in der üppigsten Stunde Athens, da es sich mächtig genug dünkte, nach dem Szepter der Welt zu greifen. Das tiefste Problem attischer Geschichte hat dieser Komödie das Thema gestellt, doch alles Schwere ist ihm genommen, aufgelöst in der tollen Phantastik des dionysischen Rausches. Einen mächtigen Anstoß mußte die subjektive Weltauffassung von der Komödie erhalten, wenn selbst diese gewaltigsten Eindrücke des realen Lebens hier zum Spielball einer souveränen Laune werden konnten.

[1]) Vgl. die Einleitung Droysens zu seiner Übersetzung.

Achtes Kapitel.

Attisches Geistesleben am Ende des fünften Jahrhunderts.

1. Allgemeiner Charakter.

Keine Zeit des Griechentums kann an Kraft der Entwicklung mit den letzten Jahrzehnten des fünften Jahrhunderts verglichen werden, da der gegenüber der ionischen wie der sonstigen festländischen Kultur so außerordentlich komplizierte Entwicklungsprozeß Athens zur höchsten Stufe emporgestiegen ist. Die ganze Fülle geistiger Möglichkeiten, wie sie durch das Eindringen der freien ionischen Kultur in die engeren heimischen Verhältnisse geschaffen wurde, hat sich jetzt voll entfaltet. In dieser Zeit wachsen die Schöpfer der künftigen ethischen Systeme heran, in einem Manne dieser Zeit erblicken sie ihren Führer. Und wie die ionische Philosophie des Heraklit und der Eleaten, obwohl sie ihre eigentliche Bildung erst im Zeitalter der Perserkriege erfuhr, doch überall in der ionischen Welt der vorangegangenen Jahrhunderte wurzelte, so hat sich auch die attische Philosophie völlig entwickelt erst, da die Macht Athens gebrochen war, aber sie hat auch hier nur den Inhalt des Lebens umspannt, den die vorangegangenen Generationen in der Entfaltung ihres geistigen Seins geschaffen hatten. Und so bildet diese Zeit, der Höhepunkt attischen Geisteslebens, recht eigentlich den Nährboden für die kommenden ethischen Systeme. Da mag es sich wohl ziemen, noch einmal den Schritt zu hemmen, um, nachdem die Entwicklung des attischen Geistes in den Führern der Bewegung bis zur Wende des Jahrhunderts herabgeführt ist, dem Bilde noch eine reichere Tiefengliederung zu geben [1]).

[1]) Unsere Quellen fließen diesmal ziemlich reichlich. Neben der politischen

Langsam hat sich Athen aus dem agrarischen Dasein der Landschaft herausentwickelt. Aber seit die Stadt, aus den Trümmern der Perserzeit erstanden, der bewunderte Mittelpunkt eines mächtigen Reiches war, bildete sich immer entschiedener ein spezifisch städtisches Leben aus. Land- und Stadtbewohner, noch zur Zeit der Perserkriege nicht allzu sehr voneinander unterschieden, stehen sich am Ende des Jahrhunderts deutlich als verschiedene Gruppen des Volkes gegenüber. An jener raschen Entwicklung der Stadt nimmt das Landvolk nicht teil, es bleibt in seinem geistigen Leben zurück und hält wesentlich an der alten Denkweise fest. Selbst die Sprache des Landes muß sich damals schon wesentlich von der feineren, städtischen ahgehoben haben [1]). Doch auch innerhalb der städtischen Bevölkerung selbst hat sich sichtlich noch einmal ein exklusiverer, völlig der neuen Bildung zugewandter Teil von dem übrigen Volke abgesondert. Bei Aristophanes Schilderungen des städtischen Lebens können wir, soviel wir immer der vergröbernden Art der Karikatur zuschreiben wollen, uns doch dem Eindruck nicht entziehen, daß die Art auch des Stadtvolkes im allgemeinen noch eine recht derbe gewesen ist. Als Bauern charakterisiert der Komiker das Volk [2]). Daneben werden die eleganten Manieren eines Teiles der Bevölkerung entschieden als etwas Besonderes, von dem allgemein Üblichen stark sich Abhebendes empfunden [3]). Es ist ja nur natürlich, daß an dem üppig sich entwickelnden Leben allein die Reicheren teilzunehmen vermögen, und daß die neu einströmende Bildung nur relativ beschränkte Kreise der Bevölkerung umfaßt. Neben diesen steht das übrige städtische Volk der alten bäuerischen Art noch näher. Aber Richter- und Ekklesiastensold ermöglichen auch

---

Geschichte, die wir aus Thukydides und Xenophons Hellenika kennen, und bei der uns zumal die von Thukydides eingelegten Reden unmittelbar in die geistigen Motive, wie ein Mitlebender sie auffaßte, einführen, kennen wir das soziale und persönliche Leben aus der Komödie wie aus den Rednern, von denen Antiphon, Andokides und Lysias, auch die Gerichtsreden des Isokrates hier zu berücksichtigen sind. Und für die Reflexion dieser Zeit über sich selbst ist uns durch die Fülle der Erörterungen und Sentenzen, wie wir sie besonders in Euripides Tragödien und Fragmenten finden, eine reiche Kenntnis ermöglicht.

[1]) Aristophanes frg. 685 Kock.

[2]) Ritter 40 ff.

[3]) Thesmophoriazusen 97 ff. Wespen 1122 ff.

ihm nicht selten ein arbeitsloses Leben, so daß das erregtere Dasein der Stadt auch diese schwereren Massen im Innersten aufwühlt und sie über die dumpfe bäuerische Art emporreißt.

Doch das städtische Leben besitzt zugleich eine entschieden nivellierende Tendenz. Der alte Gegensatz der vornehmen Aristokraten und des Volkes ist immer mehr geschwunden. Man weiß sehr wohl, und selbst die Anhänger einer aristokratischen Verfassungsform müssen es zugeben, daß nicht die Edeln, daß das Volk die neue Macht für Athen erworben hat [1]). Ein neuer Luxus ist durch die ganz von dem Volk ausgehende Seefahrt in Athen eingezogen [2]). So bestimmt das Volk immer mehr die allgemeine Lebenshaltung. Aus allen Staaten strömt jetzt ein Bevölkerungszug nach der Hauptstadt des Reiches; und solche Zugewanderte entbehren zwar der politischen Rechte, üben aber doch, wenn sie zu Reichtum und Ansehen gelangen, auf die allgemeine Lebensführung einen Einfluß aus [3]). Eine Vermischung der Sitten aus aller Herren Länder machte sich in Athen geltend, selbst die Sprache zeigte die Einwirkung der verschiedensten Dialekte [4]). Daneben konnten sich die alten, in den beschränkteren Verhältnissen wurzelnden Gegensätze nicht mehr halten. Selbst die Sklaven, deren man bei der gewaltigen wirtschaftlichen Entwicklung so notwendig bedurfte, nehmen bald eine selbstbewußtere Stellung ein [5]).

Städtisches Leben wie wachsender Wohlstand, der den Einzelnen von dem Zwange der Arbeit löste, mußten erregtere Formen des Daseins begünstigen. Wie einstmals das heftige Seelenleben der griechischen Frühzeit von der harten Not unter eine ruhige und stetige Arbeit gezwungen war, so mußte nun, da die Seele sich dieser Fesseln wieder entledigt fühlte, die Erregung immer stärker hervorbrechen. Damit hat das attische Seelenleben eine Entwicklung durchgemacht, die der ionischen in gewisser Weise entgegengesetzt ist. Die ionische Kultur entwickelte sich unmittelbar aus den Stürmen der Wanderzeit, deren mächtige Erregungen ebbten allmählich ab.

---

[1]) Ps.-Xenophon, Staat der Athener I 2.

[2]) ebd. II 7, 11 ff.

[3]) Thukydides I 2. Aristophanes, Frösche 717 ff.

[4]) Ps.-Xenophon, St. d. Ath. II 7, 8.

[5]) ebd. I 10.

In einzelnen Persönlichkeiten mochte wohl noch immer das alte Feuer lodern, aber sie unterscheiden sich damit nur um so deutlicher von der bequemer gewordenen Masse. In Athen dagegen erwacht ein junges Volk zu höherem Leben; seine Kraft ist noch nicht verbraucht, in dem ruhigen Dasein der vergangenen Jahrhunderte ist sie gespart und zu mächtiger Explosivkraft herangereift. Jetzt, da ihr Raum gegeben wird, strömt sie auf allen Gebieten mit unbezwinglicher Stärke aus. In der Lebensführung des Einzelnen wie in den Taten des Volkes ist diese höchst entwickelte, ungebändigte Erregung der Nerv alles Geschehens. Krieg ist wieder die Losung der Zeit; er mußte in seinem Fortgange die Leidenschaften immer von neuem aufpeitschen [1]. Und von neuem schlug die Flamme des heimischen Haders empor. Die alten Gegensätze, kaum von Perikles mit starker Hand unterdrückt, brechen wieder auf. Dieser blinde Parteihaß hat nicht zuletzt Athen ins Verderben gestürzt [2]. Wir kennen aus mancher Schilderung den Hergang in einer attischen Volksversammlung, wo die Politik gemacht wurde. Hier kommt jene Erregung über das Volk, die es jede Klugheit vergessen und im blinden Affekte Beschlüsse fassen läßt [3]. Durch geschickte Redner werden die Leidenschaften aufgestachelt [4], auf den Bedächtigen redet sein heißblütiger Nebenmann ein, bis er ihn mit fortreißt [5]. Nicht genehme Redner werden einfach niedergeschrieen [6]. Durch freche Drohungen stopft der Demagoge unter dem Beifallsjubel des Volkes seinem Gegner den Mund [7]. Was heute beschlossen wurde, konnte morgen schon wieder umgestoßen werden [8], denn nicht die Einsicht, nur der Affekt herrschte hier. Nicht anders ging es in den Gerichtshöfen her. Auch hier tobten die Parteien gegeneinander, wessen Rede nicht gefiel, wurde durch Schreien übertönt [9], in der Leidenschaft das Urteil gefunden. Das Volk

[1] vgl. Thukydides III 82.
[2] Thuk. VIII 92.
[3] Aristophanes, Ritter 752 ff. Euripides, Orestes 894 ff.
[4] Aristophanes, Acharner 376 ff., 634 ff.
[5] Thuk. II 13.
[6] Plato, Protagoras p. 319b. Xenophon, Hellenika I 7, 14.
[7] Thuk. III 42.
[8] Thuk. III 42. Aristophanes, Ecclesiazusen 797.
[9] Lysias frg. 89 Thalheim.

suchte nur nach einem Opfer, an dem es seine Leidenschaft auslassen konnte. Waren die Schuldigen selbst nicht zu finden, so züchtigten sie die nächsten Besten, die ihnen in die Hände fielen [1]).

Die höheren Wogen der Leidenschaft haben auch das Leben des Einzelnen emporgerüttelt. Mit dem wachsenden Reichtum nehmen von Jahrzehnt zu Jahrzehnt mehr Menschen an dem allgemeinen Schlendrian, dem Herumtreiben auf dem Markt und in den Gymnasien, teil. Ein Schwatzen und Gaffen, Herumlaufen und neugieriges Hinzudrängen, wo es etwas zu sehen gibt, füllt die Stunden des Tages aus [2]). Diese über das ganze Leben ausgegossene zitternde Erregung steigert sich oft zu heftigen Ausbrüchen. Neben die Götterfeste, als den ursprünglich fast einzigen Gelegenheiten einer stärkeren Erregung, sind private Feste und Gelage getreten. Hetären und schöne Knaben gehören dazu, mit Musik ziehen die Feiernden durch die Stadt, und mancher Unfug wird dabei getrieben. Schlägereien sind an der Tagesordnung [3]). Die maßlose Leidenschaft scheidet die neuen Führer des Volkes, einen Kleon und Alkibiades, einen Theramenes und Kritias, von der älteren Art des Perikles. Die Gestalten des Euripides sind darin ein kaum gesteigertes Abbild des Lebens.

Zugleich mit dieser vollen Entfesselung der Affekte hat der Intellekt seine höchste Ausbildung empfangen. Je tiefer Athen in die ionische Handelswelt hineinwuchs, um so mehr wurde die alte Bauernschlauheit verdrängt durch jene unruhige Klugheit des Joniers, die in der Fülle des Wissens, in dem stets gleichen Interesse, mit dem sie jeden neuen Eindruck sich zu eigen macht, ihr Wesen besitzt. Sklaven des Ungewöhnlichen und Verächter des Gewohnten werden jetzt die Athener genannt [4]). Aber in Jonien erwuchs eine höhere Intelligenz nur allmählich aus den Affekten hervor und gelangte zu größerem Reichtume erst, als deren alte Macht bereits gedämpft war. Darum führte der intellektuell hoch entwickelte

---

[1]) Isokrates 18, 36.

[2]) Vgl. Schilderungen wie Lysias 24, 19 f.; Xenophon, Hell. I 4, 13 ff. Plato. Protagoras p. 310 b ff.

[3]) Lysias III 15 ff. frg. 75. 83 Thalheim. Isokrates 20, 1; vgl. Antiphon. Tetralogie Aα 4.

[4]) Thuk. III 38.

Mensch hier lieber ein theoretisches Leben fern von dem Treiben der Öffentlichkeit. In Athen dagegen hat sich erst seit wenigen Generationen die Bühne zu einem ins Große gerichteten Dasein eröffnet. Und da die Athener nicht langsam, mit jedem Schritte in unentdecktes Land vordringend, sich das Verständnis der Welt zu erobern brauchen, vielmehr als Schüler rasch das erlernen können, was der Jonier in gefällige Form gekleidet ihnen gern an Wissen bietet, so ist alsbald ihr Intellekt aufs Höchste entwickelt, da ihre Leidenschaften noch nirgends sich abgestumpft zeigen. Diese Verbindung einer hohen Intelligenz mit der vollen Kraft der Affekte hat die größten wie die furchtbarsten Seiten attischen Wesens erzeugt. Aus ihr entspringt jene mächtige Energie, wie sie die attische Geschichte dieser Zeit auszeichnet. Mit kühner Sicherheit erfaßt sie die höchsten und fernsten Ziele und dringt mit soviel Leidenschaft wie kluger Berechnung aller sich bietenden Wege geradezu darauf los [1]. Mut im Unternehmen, wie kluge Erwägung dessen, was man unternehmen will, besitzen die Athener, während sonst Dummheit kühne, Klugheit zaghafte Leute zu machen pflegt [2]. Zugleich aber griff eine gewisse Überklugheit um sich und ließ nicht selten die notwendigen Ziele des Handelns aus den Augen verlieren. Allzu leicht konnten sie durch schöne Reden hinters Licht geführt werden [3]. Hinter jedem Plane wittern sie eine verborgene, eigennützige Absicht des Urhebers [4]. Schlimmer aber und gefährlicher wurde die Verbindung eines hohen Intellekts mit der voll entfesselten Leidenschaft, wo diese das Übergewicht behielt. Da wird das Handeln des Menschen wesentlich von seinen Trieben bedingt, denen die reichere Klugheit nur die Mittel und Wege angibt, um auf jede Weise sich zu befriedigen. So entstehen jene im tiefsten verdorbenen Charaktere, wie wir sie ähnlich schon am Ende der ionischen Geschichte fanden. Nur wachsen sich diese attischen Gestalten, in denen die noch junge Leidenschaft ihres Geschlechtes lebt, ins Dämonische aus, während

---

[1] Thuk. I 70. Vgl. VI 36, VIII 96.

[2] ebd. II 40. Die τόλμη, die Energie, ist eine vielgerümte Tugend, Trägheit wird am meisten gescholten; vgl. Thuk. I 70. II 63 f. VI 18. Euripides, Medea 215 ff. Helena 813. Sophokles frg. 841. τόλμη καὶ σοφία bei Gorgias frg. 8 Diels.

[3] Aristophanes, Acharner 370, 634 ff. und besonders Thuk. III 38.

[4] Thuk. III 43.

die Jonier in ihrer unruhigen Hast doch nur als halbe Abenteurer erscheinen.

Hören wir den großen Schilderer dieser Zeit [1]. »Durch die Kunde des früher Geschehenen ging man in dem Unerhörten der Pläne noch viel weiter, sowohl in Ansehung der schlausten Kunstgriffe, etwas ins Werk zu setzen, als der außerordentlichsten Arten, seine Rache zu befriedigen. Selbst die Worte veränderten ihren Sinn, die unbesonnenste Kühnheit sah man als Tapferkeit, ein bedachtsames Zögern als Feigheit, jede Mäßigung als einen Vorwand der Zaghaftigkeit an; wer noch vernünftig handeln wollte, hieß eine Schlafmütze, ein wahnsinniges Drauflosgehen galt als dem Manne geziemend [2]. Wer nur gehörig schmähte, galt etwas, wer ihm widersprach, war verdächtig. Wer mit seinem arglistigen Anschlag Erfolg hatte, hieß gescheit, und wer den Fallstrick entdeckte, hieß vollends ein durchtriebener Kopf; wer sich dagegen vorsah, daß er keins von beiden brauchte, von dem hieß es, er sei ein Freundschaftsstörer [3] und habe vor den Gegnern Angst. Überhaupt, wer einem, der ihm einen schlimmen Streich zugedacht hatte, zuvorkam, wurde gerühmt, oder wer einem andern, der selbst nicht darauf kam, dergleichen an die Hand gab. Selbst die Blutsverwandtschaft bildete ein minder enges Band als das politische Parteiwesen [4], wenn ein solcher Freund bereitwilliger war, die tollsten Dinge zu unternehmen. Denn solche Verbindungen wurden nicht im Einklang mit den gegebenen Gesetzen zu heilsamen Zwecken, sondern gegen die bestehenden zu eigennützigen Absichten eingegangen, und die gegenseitigen Verpflichtungen hatten dabei ihre Sicherheit nicht der Religion, sondern gemeinschaftlichen Verbrechen zu danken. Sich rächen zu können war ein größeres Glück, als ungekränkt zu bleiben. Eide für eine Versöhnung, wodurch sich einer, wenn er sich anders nicht zu helfen wußte, verpflichten mußte, behielten so lange ihre Giltigkeit, als man nicht von anderen Seiten Verstärkung erhielt [5]; sobald einer wieder Mut faßte und der Gegner

---

[1] Thukydides III 82 f. Die Übersetzung nach J. D. Heilmann.

[2] Zu dieser für die rapide Kulturentwicklung besonders charakteristischen Bedeutungsentwertung der Wörter, vgl. auch Plato, Staat VIII, p. 560 d ff.

[3] τῆς ἑταιρίας διαλυτής.

[4] τὸ ἑταιρικόν.

[5] Die Übersetzung der Worte οὐκ ἐχόντων ἄλλοθεν δύναμιν ist zweifelhaft, vgl. die Anmerkung von Classen-Steub zur Stelle.

ihm eine Blöße wies, nahm er umso eher seine Rache, da jener sich auf den Eid verließ. Das galt nicht nur für den sichersten Weg, sondern wer in solch hinterlistigen Anschlägen dem andern überlegen war, trug überdies noch den Preis eines schlauen Kopfes davon. Lassen sich doch die meisten lieber gewandte Schelme als Biedermänner heißen, schämen sich dieses Namens und bilden sich auf jenen etwas ein. Die Parteiführer bekämpften sich auf jede Weise: einer suchte den andern zu stürzen, und dieser suchte seine Rache sodann noch höher zu treiben, ohne sich dabei an die Regeln der Gerechtigkeit und an die Vorteile des Staates zu binden, sondern jeder machte seine Leidenschaft zur Regel des Verfahrens und war bereit, durch einen ungerechten Prozeß oder geradezu durch Gewalt bloß seinen Mut zu kühlen. Dabei sah keiner mehr auf Frömmigkeit. So brachte die Zwietracht alle Arten von Schlechtigkeit unter den Griechen auf; die gutherzige Ehrlichkeit [1]), an welcher ein edler Sinn den größten Anteil hat, ward lächerlich und verschwand; stets auf seiner Hut und voll Mißtrauen zu sein, gewann weit und breit die Oberhand. Dagegen war kein noch so starkes Wort, kein noch so heiliger Eid hinreichend. Und dabei behielten Leute von schlechter Einsicht in der Regel die Oberhand, denn da das Bewußtsein ihrer Schwäche und der Klugheit ihrer Gegner sie besorgen ließ, daß sie der Beredsamkeit jener unterliegen und durch deren gewandteren Geist unversehens überlistet werden möchten, schritten sie kühn zur Tat; jene dagegen, weil sie aus Geringschätzung der andern meinten, sie würden es zeitig genug merken, und was man durch List ausrichten könne, da dürfe man nicht zu Tätlichkeiten greifen, stellten sich umso eher bloß und fanden ihren Untergang«.

Kein Zweifel, daß diese Schilderung der durch inneren Parteizwist zerrissenen Städte nicht zuletzt auch für Athen gilt. Sind doch die psychischen Momente, die das Treiben eines Alkibiades oder der Oligarchen bedingen, hier aufs treueste geschildert. Und die Charaktere des Euripides, in ihrer Mischung von unbezähmbarer Leidenschaft, skrupellosem Egoismus und hinterlistiger Verschlagenheit, zeigen die gleichen Züge. Ein hoher Individualismus hat sich entwickelt, der Einzelne stellt sich ganz auf sich selber. Und er setzt

1) τὸ εὔηθες.

sich dabei rücksichtslos über die Schranken des Lebens hinweg, keine Scheu vor Religion, Staat, Recht und sozialen Bindungen kann ihn hemmen [1]). Das Hervortreten der Persönlichkeit haben wir in Attika von lange her sich vorbereiten sehen. Die frühsten Regungen eines freieren Lebens waren stets zugleich Betätigungen eines persönlicheren Willens. Der größere Reichtum des Bewußtseins läßt hier wie schon früher in Jonien den Einzelnen sich deutlicher von seiner Umgebung abheben. Er überschaut souveräner die Fülle der Möglichkeiten, die das Leben ihm bietet, und schaltet freier mit ihnen. Und der Affekt treibt dieses reicher entwickelte Selbstbewußtsein aus sich heraus, daß es sich in einen entschiedenen Gegensatz zu seiner Umgebung stellt. So haben die Stürme der letzten Jahrzehnte des Jahrhunderts den Individualismus zur vollen Reife gebracht. Charakteristisch ausgeprägte Persönlichkeiten treten uns auf allen Gebieten entgegen. Neben den Männern, die der Politik Athens ihr Gepräge gegeben haben, einem Kleon, Alkibiades oder Kritias, steht die Reihe jener Politiker zweiten und dritten Ranges, die wir so oft bei Aristophanes verspottet finden. Und nicht nur Politiker, Männer jeden Standes und Berufes werden von ihm in scharfen Bildern abkonterfeit. Ebenso zeichnet Plato in seinen älteren Dialogen die Mitglieder der attischen Gesellschaft, Staatsmänner wie Philosophen, Dichter wie Rhetoren bis herab zu den Jünglingen und Knaben überall mit individuellen Linien [2]). So muß das persönliche Moment, das dem Einzelnen etwas ganz Besonderes gibt, weite Kreise ergriffen haben. Und aus dieser individualistischen Gesellschaft heben sich schließlich einzelne, ganz markante Persönlichkeiten hervor. Der Sonderling ist eine beliebte Lustspielfigur dieser Tage [3]). Gelehrte und Dichter führen ihr Leben abseits vom Getriebe des Marktes nach eigensten Wünschen. Und unter ihnen steht der Mann, der durch die Macht seiner Persönlichkeit wie durch das ganz Eigentümliche seines Wesens der Folgezeit das höchste Menschentum zu verkörpern schien: Sokrates.

---

[1]) Nach Thuk. II 53 hat besonders die Pest auflösend auf die alten Sitten gewirkt. Jeder wollte noch so viel als möglich genießen, und keine Scheu hielt ihn zurück, da er sah, daß doch alles ohne Unterschied hingerafft werde.

[2]) J. Bruns, Das literarische Porträt S. 238 ff.

[3]) so in Phrynichus Komödie Monotropos.

Wie wirkte dieser Individualismus auf jene objektiven Mächte des Lebens, die anfangs so ganz Ziel und Richtung dem Dasein des Einzelnen gewiesen hatten? Die Religion, einstmals in jenen gestaltlosen Mächten, denen der Bauer ganz sich dahingegeben fühlte, nahe und furchtbar sein Leben umzirkend, ist immer mehr in die Sphäre der freien, ionischen Götterwelt hinübergeglitten. Je persönlicher das irdische Leben bestimmt war, umso individueller wirkend erschienen dem Menschen die göttlichen Wesen. Nicht mehr mit selbstverständlicher Notwendigkeit bricht ihr Wille über den Menschen herein, menschliche, allzu menschliche Motive scheinen ihr Wirken zu bestimmen. Und ihre Macht ist nicht mehr grenzenlos, bedingter wie die des Menschen, beschränkt durch die Willenssphäre eines anderen Gottes erscheint sie jetzt [1]). So ändern die Götter ihr Wesen zugleich mit den Menschen, die an sie glauben. Wo daneben noch die alte Idee eines gestaltlosen Schicksals fortwirkt, wandelt sie sich, je wechselvoller und zufälliger das Leben sich abspielt, in die Tyche, die schon in dieser Zeit eine große Rolle zu spielen beginnt [2]). Ihre Gestalt behält das Unpersönliche der alten Gottheit, nimmt aber an der launischen und zufälligen Art der Götter der neuen Zeit teil. Wie hätten diese Gottheiten noch die alte Verehrung beanspruchen können? Ein keckeres Geschlecht hat so ihr Wesen gestaltet. Nicht mit jener völligen Unterwerfung, als freie Persönlichkeit tritt ihnen, die er ebenso persönlichen Motiven zugänglich weiß, der Einzelne entgegen. Wie schon längst der Jonier, so hofft jetzt auch der Athener in der Hast des Lebens dem Zorne der Götter entrinnen zu können [3]), oder durch Opfer ihren Sinn zu wenden, daß sie ihn nicht schädigen, auch wenn er Unrecht tut [4]). Die Welt ist dem Menschen frei geworden von all den drückenden Gewalten, die ihn in seinem Wirken hemmten. Sie sind zu persönlicheren Wesen verdichtet, wie er selbst es ist; so darf er hoffen, auch mit ihnen fertig zu werden.

---

[1]) Vgl. Euripides, Hippolytus 1317 ff.

[2]) z. B. Aristophanes, Friede 939. Euripides, Cyclops 601. Phoen. 1209. Thuk. IV 18. Lysias 2, 79. 13, 63 u. ö. Antiphon 6, 15. C. I. A. I 298. Vgl. L. Schmidt. Die Ethik der Griechen I, S. 53 ff.

[3] Thuk. II 53.

[4]) Plato, Staat II, p. 365 c.

Religiös waren anfangs all jene Schranken des Lebens bestimmt, die als Staat, Recht oder Sitte einheitlich das Dasein des Einzelnen umgaben. Ursprünglich wurde zwischen diesen Lebensgebieten kaum ein Unterschied gemacht; was sie verband, war jene religiöse Scheu, mit der sie den Einzelnen in seiner Sphäre zurückhielten. Je mehr diesen Gebieten ihre alte Heiligkeit geraubt wurde, umso freier trat der Einzelne aus ihnen heraus. In den ältesten Zeiten ruhte der Schwerpunkt des Staates durchaus in den Geschlechtern, die sich zu einem gemeinsamen Familienkulte zusammenschlossen. Beamte, denen zumeist als Priestern wie einst dem König eine sakrale Weihe eignete, leiteten den Staat. Der Areopag übte noch während der Perserkriege eine entscheidende Macht aus. Hier sind es durchaus religiöse Motive, die der staatlichen Gewalt Ansehen und Einfluß gewähren. Aber daneben wuchs immer kräftiger die Macht des Volkes empor, bis schließlich alle Kompetenz dem Rate und der Volksversammlung übertragen wurde. Damit herrschte in Wahrheit im Staate der Mann, der durch die Macht seiner Rede dem Volke seinen Willen aufzuzwingen verstand. So hat das persönliche Moment auch im staatlichen Leben das religiöse zurückgedrängt. In den Beschlüssen der Volksversammlung konnte man kaum noch den Ausfluß eines göttlichen Willens erblicken. Individuell und wie die Individuen dieser Zeit nur von egoistischen Trieben bewegt ist die Politik Athens. Daß jeder nach der Verfassung strebt, die ihm nützt [1]), und die Vaterlandsliebe nicht weiter reicht, als einer Nutzen vom Vaterlande hat [2]), kann als selbstverständlich hingestellt werden. Selbst der Gedanke, daß jeder zu Hause ist, wo er seinen Vorteil findet, wird damals schon ausgesprochen [3]).

Die gleiche Zersetzung durch den wachsenden Individualismus erfährt das attische Recht. Auch dies Gebiet des öffentlichen Lebens ist, je näher wir seinen Anfängen kommen können, umso mehr durch religiöse Momente bestimmt [4]). Die richterliche Befugnis liegt in den Händen der Beamten, das Gericht tagt an heiliger Stätte. Die Beurteilung des Verbrechens ist in erster Linie eine religiöse. Auch

---

[1]) Lysias 25, 7 ff. [2]) Thuk. VI 92, VIII 91. [3]) Lysias 31, 6.

[4]) Die Entwicklung gezeichnet bei Lipsius, Das attische Recht und Rechtsverfahren I 1905, S. 11 ff.

dies wird mit der Entwicklung der Demokratie anders. Solon führte die Geschworenengerichte des Volkes ein, an die gegen das Urteil der Beamten appelliert werden konnte. Dies Recht erweiterte sich bald, das Volksgericht fällte allein die Urteile, die Beamten hatten nur noch den Vorsitz zu führen. Die Beschränkung der Rechte des Areopags kam auch diesen Gerichtshöfen zugute, so daß in ihnen bald fast allein die richterliche Entscheidung lag. Selbstverständlich, daß damit all jene Launen und individuellen Motive, die die Beschlüsse der Volksversammlung bestimmten, auch hier immer stärker ins Gewicht fielen. Wer sich am besten darauf verstand, mit findiger Verschlagenheit seine Sache in ein gutes Licht zu rücken, durfte auf Erfolg rechnen. Die alten religiösen Motive werden immer mehr durch die persönlichen zurückgedrängt. Leider können wir diese Entwicklung bei dem völligen Mangel älterer Gerichtsreden nicht mehr verfolgen. Nur das Resultat sehen wir am Ende dieser Zeit. Höchst interessant in dieser Beziehung sind die sogenannten Tetralogien des Antiphon, Übungsstücke, die zeigen sollen, wie man in einer bestimmten Sache Klage und Verteidigung anzufassen habe [1]. Der Redner selbst gibt beide. Durch geschickte Gruppierung der Momente wird in dem einen Falle die Schuld dem Angeklagten zugeschoben, im anderen von ihm abgewälzt. Die Sache plausibel zu machen, wie es schon die sizilischen Lehrer Tisias und Korax lehrten [2], ist hier allein das Streben. Wie da mit größter Geschicklichkeit die betreffenden Momente herangezogen und gruppiert werden, mit verschiedenen, völlig frei verwandten Mitteln auf das Gefühl der Richter gewirkt wird, ist gewiß eine bewundernswerte Leistung. Doch die Zersetzung des attischen Rechtes, da jenseits der objektiven Wahrheit der Einzelne sich alles zu beweisen getraute, kommt darin zum deutlichen Ausdruck. Und was wir hier klar erkennen, weil uns der Rhetor absichtlich in sein Konzept sehen läßt, ist im Grunde keine andere Methode, als mit der ein Lysias jeden seiner Klienten weiß zu waschen versteht. Die Tätigkeit der Sykophanten, die durch Androhung eines Prozesses Geld zu erpressen

---

[1]) Vgl. darüber Blaß, Attische Beredsamkeit I², S. 149 ff. Die Zweifel an der Echtheit sind nicht begründet.

[2]) Vgl. oben S. 258.

suchten, ist nur auf diesem Boden denkbar. Die Art, wie etwa im Arginusenprozeß das Urteil gefunden wird, zeigt auch die Richter, wie es ja bei einer solch großen Versammlung nur allzu leicht geschehen mußte, ganz von persönlichen Motiven bestimmt. Der religiöse Sühnegedanke ist völlig von dem Prinzip der Rache verdrängt. So hat auch auf diesem Gebiete der Einzelne an die Stelle des allgemeinen, gottgeschützten Rechtes seinen individuellen Willen gesetzt.

Eng war früher das Leben der Individuen in die Sitten der Gesamtheit verschlungen. Von der Geburt bis zum Grabe war ihr Weg bestimmt durch das Gebot der Sitte, an jedem entscheidenden Punkte griff sie unmittelbar in ihr Leben ein. Lange hatte der Vater ein weitgehendes Recht über die Kinder. Die Eheschließung geschah kaum je nach individueller Neigung. Auf diesem Gebiet besonders setzte jetzt ein Umschwung ein. Die Einwanderung Fremder wird hier zumal wirksam gewesen sein. Die zugewanderten Frauen nehmen von vornherein eine freiere Stellung als die Athenerinnen ein, mancher außergesetzliche Liebeshandel wurde mit ihnen angeknüpft. Das wirkte auch auf die Sitten der Athenerinnen [1]). Mahnt Perikles bei Thukydides die Frauen, ihre Ehre darin zu suchen, daß ihrer in Gesellschaft von Männern weder im Guten noch im Schlechten häufig gedacht werde [2]), so zeigt die Rolle, die sie in der Komödie spielen, wie wenig sie sich solche Worte zu Herzen nahmen. Von ihren tausend Schelmenstreichen ist da die Rede [3]). Und die Gerichtsreden jener Zeit lassen uns einen deutlichen Blick in die Auflösung der allgemeinen Sittlichkeit tun. Über Ehebruch und Blutschande wird verhandelt [4]). Gewalt, Mord und Raub ereignen sich nicht selten auf den Straßen Athens [5]). Durch Bestechung kann man das meiste erreichen [6]). Daß der Mensch von Natur zum Verbrechen neigt und nur durch Gesetze gehindert wird, diesem Triebe ungescheut nach-

[1]) Nur soviel möchte ich J. Bruns zugeben (Vorträge und Aufsätze S. 178 ff.)

[2]) II 45.

[3]) Aristophanes, Thesmoph. 473, vgl. 733, Lysistrate 403 ff.

[4]) Andokides I 124 ff., Lysias 1, 16. 14, 41. frg. 1, 5 u. frg. 90 Thalheim. Isokrates 4, 114.

[5]) Lysias 12, 96. Antiphon Tetralogie A u. Γ (fingierte, doch aus dem Leben gegriffene Fälle). Giftmischerei: Antiphon 1, 124 ff.

[6]) Ps.-Xenophon, Staat der Athener III 3, Lysias 28, 3.

zugeben, ist ein verbreiteter Gedanke [1]). Die Vielgeschäftigkeit, da jeder jedes versuchen möchte, hat alle Kreise ergriffen, keiner mag mehr an dem Platze verharren, den ihm Geburt und Sitte anweist [2])

Dem tatsächlichen Charakter der Zeit entspricht ihre Reflexion. Was ist Sinn und Ziel alles Handelns? Noch vor wenig Jahrzehnten hätte die Antwort darauf allein lauten können: der Wille der Götter. Heute heißt es: der eigene Nutzen. Dabei ist diese Nützlichkeitsreflexion, die in jedem Handeln als einziges Motiv nur den Nutzen erblicken kann, soweit wir sehen, durchaus nicht auf jene Gruppe höchst entwickelter Persönlichkeiten beschränkt geblieben, vielmehr in erstaunlich weite Kreise gedrungen. Auch dies ist längst vorbereitet. Schien doch selbst das religiöse Handeln, sobald es in ein reflektiertes Bewußtsein gehoben wurde, auf den Nutzen des Handelnden auszugehen. Opfer und Gebet richtete der Mensch an die Götter, damit sie ihm hold blieben und er so seinen recht verstandenen Vorteil finde [3]). Erst recht mußte diese Nützlichkeitserwägung in dem freien Spiele individuell bedingter, menschlicher Willenskräfte Geltung beanspruchen. Hier gilt es oben zu bleiben und sich durchzusetzen. Den Rechtsstandpunkt, heißt es, macht man wohl einmal geltend, wenn der eigene Vorteil dabei gut fährt, aber es hat sich noch niemand durch ihn abhalten lassen, seine Macht zu vergößern [4]). Es kann darüber disputiert werden, ob man unter Vernachlässigung des Gerechten nur auf seinen Vorteil sehen soll, oder ob der wahre Nutzen nicht durch billige Rücksicht auch auf Bedrängte mehr gefördert werde [5]). Selbst den Spartanern wird zugetraut, daß sie lieber die sichere Straße des Vorteils, als die gefährliche der Gerechtigkeit gehen werden [6]). Nur durch Hinweis auf ihren Vorteil glaubt man die Meinung der andern bestimmen zu können [7]). Vor Gericht erweisen die Advokaten aus dem Vorteil oder Nachteil des Ereignisses für den Beklagten seine Schuld oder Unschuld [8]). Mit Nützlichkeitserwägungen motivieren die Gestalten des Euripides ihr Tun.

---

[1]) Thukydides III 45, Kritias frg. 25 Diels.

[2]) πολυπραγμοσύνη Plato, Staat IV, p. 434 b. VIII, p. 561 c—e.

[3]) Euripides frg. 256. Plato, Staat II, p. 365 e.

[4]) Thukydides II 76. [5]) ebd. V 90. [6]) ebd. V 107.

[7]) vgl. z. B. ebd. I 32 ff. III 37 ff.

[8]) Besonders charakteristisch hierfür ist Isokrates 21. Rede, wo es sich um einen

Aus dieser Nützlichkeitsbeurteilung aller Handlungen erwächst jene ethische Reflexion, die ohne Zweifel den hochentwickelten Kreisen Athens im besonderen eigen war. Da die objektiven Gewalten ihre Macht verloren haben und individuelle Motive allein das Handeln bestimmen, so erblickt man in dem Streben des Einzelnen oder einzelner Staaten nach dem größten eigenen Nutzen das einzige Recht. Und dieser Zweck kann jedes Mittel heiligen. Es ist die Idee, von der die Politik Athens in diesen Jahrzehnten völlig beherrscht ist [1]. Selbst den Perikles läßt Thukydides zu den Athenern sagen: eure Herrschaft könnt ihr nicht aufgeben, selbst wenn jemand aus Furcht in dem gegenwärtigen Augenblick so bieder handeln wollte, denn wie eine Tyrannis habt ihr sie, die zu ergreifen zwar ungerecht scheinen mag, sich ihrer zu begeben aber gefährlich; und die, welche das unternehmen wollten, würden bald den Staat stürzen; denn im Stillesitzen liegt keine Sicherheit, wenn es nicht mit Tatkraft gepaart ist [2]. Noch entschiedener betont Kleon, daß die Herrschaft der Athener nur eine Tyrannis ist und allein mit Gewalt aufrecht erhalten werden kann [3]. Als natürlich gilt es, daß der Mächtige nach Möglichkeit um sich greift, der Schwache nachgibt [4]. Ja die Athener erklären den vergewaltigten Meliern unumwunden, daß ihre Handlungsweise durchaus mit dem übereinstimmt, was nach menschlicher Meinung auch den Göttern genehm ist; denn die Götter wie die Menschen werden durch einen Zwang der Natur dazu getrieben, über die zu herrschen, denen sie an Macht überlegen sind: nach diesem Gesetz richten wir uns, das wir nicht aufgebracht, noch zum ersten Male ausgeübt, das wir vielmehr vorgefunden haben und auch auf unsere Nachkommen vererben werden, wohl wissend, daß ihr selbst und ein jeder, der gleiche Macht hätte, ebenso handeln würde [5]. Unter den Dreißig vertritt Kritias dem milderen Theramenes gegenüber die volle Herrenmoral. Wenn man die Oberhand behalten will, so ist es nicht ratsam, die, welche das zumeist verhindern können, nicht aus dem Wege zu räumen [6]. Alles glaubten daher die Dreißig

---

Tatbestand handelt, für den keine Zeugen vorgebracht werden konnten. Vgl. auch Lysias 10, 5. 25, 7 ff. Antiphon 5, 58 ff.

[1]) vgl. Pöhlmann, Grundriß der griechischen Geschichte 3. Aufl., S. 157 f.

[2]) Thuk. II 63. [3]) ebd. III 37. [4]) ebd. V 89. [5]) ebd. V 105.

[6]) Xenophon, Hell. I 3, 16.

sei ihnen erlaubt, und ließen viele, teils aus Haß, teils um ihr Vermögen zu erhalten, hinrichten [1]). Das hielten sie für unvermeidlich bei solchen Staatsumwälzungen, und erklärten es mit zynischer Offenheit [2]).

Wir kennen diese Theorie schon aus dem Munde der Sophisten [3]). Aber wenn Plato erklärt, daß Tausende so denken [4]), so ist sie sichtlich keine Erfindung jener Männer gewesen, die vielmehr auch hier den Inhalt ihrer Reflexion dem realen Leben verdanken. Und in der Tat ist diese Idee nur als Resultat des attischen Denkens völlig verständlich. In ihr spricht sich jene hohe, schaffende Energie aus, die das Leben Athens beherrschte. Sie erwächst aus einer Verbindung der allgemeinen Lebensauffassung nach Nützlichkeitsgründen mit dem längst dem attischen Denken aus den aristokratischen Kreisen zugewachsenen Gedanken, daß nur das tätige, machtvoll sich auswirkende Leben Bewunderung verdient. War aber das Leben der alten Adligen noch an die Formen der Standessitten gebunden, so wird jetzt mit der vollen Entwicklung des Individualismus die Einzelpersönlichkeit gepriesen, die auf eigensten Wegen sich zur Geltung bringt. Zugleich aber ist dies Ideal des Herrenmenschen eine äußerste Reaktion gegen die tragische Weltanschauung. Sah hier das attische Denken alles freier und individueller bestimmte Leben unterliegend der Macht religiöser Gewalten, so hat das höhere Wogen jetzt die ganze Breite des Daseins ergriffen, die alten Schranken sind niedergesunken und die Reflexion wagt sich soweit hervor, daß dies rücksichtslose Streben nicht mehr nur halb gefühlsmäßig bewundert, sondern bewußt zum Ideal des Lebens gestempelt wird. Das strebende Leben, das so kraftvoll sich der alten Enge entwunden und Athen zu den Höhen seiner Macht und Kultur emporgeführt hatte, gibt hier dem Tragiker die Antwort, der aus all jener Herrlichkeit nur Unheil und Tod hervorwachsen sah.

Diese hochentwickelten Kreise, die in ihrem schrankenlosen Individualismus sich jeder an Herkommen und Heimat fesselnden Bande

---

[1]) ebd. 21. vgl. Lysias 12, 6. [2]) Xenophon, Hell. I 3, 24.

[3]) vgl. auch Euripides, Phoen. 504 ff.

[4]) Staat II, p. 358 c. Schon in den frühesten Büchern seines Werkes spricht Thukydides solche Gedanken aus.

entledigt fühlten, umgeben in absteigender Linie Bevölkerungsschichten, die, nicht zu jener Höhe emporgedrungen, der alten primitiven Denkweise näher standen. Diese Schichten haben dem brausenden Leben, das sich über ihren Häuptern entfaltete, nicht mit stummem Staunen zugesehen. In den reichen Harmonien dieser Tage erklingt mancher Ton auch aus jenen gebundeneren Tiefen. Mußte doch dies rücksichtslos sich über alles Heilige hinwegsetzende Leben den stärksten Widerspruch aller noch religiös empfindenden Seelen wecken. Selbst einen Euripides, der gewiß tief in das neue Dasein hineingetaucht war, hat der Ekel ergriffen über den brutalen Egoismus und die Gemeinheit dieses Treibens. Wie hätte da aus den religiös denkenden Kreisen die Antwort nicht noch lauter erschallen sollen? Denn trotz aller Nützlichkeitsreflexion herrscht die religiöse Auffassung des Lebens noch in weiten Kreisen. Im Kriege spielen die Heiligtümer und die Scheu vor ihrer Befleckung eine bedeutende Rolle [1]. In den Verträgen stehen die Abmachungen wegen der Tempel und Orakel voran [2]. Heiligtümer und Kulte wurden vielfach während des Krieges gestiftet [3]. Und die Redner, die sich vor Gericht an die große Masse der Athener wandten, sind klare Zeugen, wie wesentlich religiös bedingt hier noch die Beurteilung des Lebens ist. Der Mord gilt hier noch immer als ein religiöser Greuel, eine Befleckung des Landes [4]. Der Zorn der Götter ist geweckt, sie werden den Schuldigen strafen [5]. Die Richter werden wohl gemahnt, den Göttern nicht zuwider zu handeln [6]. In allem Geschehen wirkt nach der populären Auffassung noch immer eine göttliche Kraft [7]. Der Gott selbst verblendet den Schuldigen, um ihn sicherer in sein Verderben zu ziehen [8].

Gegenkräfte in der Geschichte steigern einander. Nur natürlich, daß diese in weiten Kreisen noch herrschenden religiösen Ideen im Kontrast zu dem so völlig aller Religion entwachsenen Treiben zu

[1]) Thukydides IV 98. [2]) ebd. V 18.
[3]) Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. IV, S. 488.
[4]) Antiphon, Tetralogie Αα 3. 10. β 11. Βα 2. Γα 2 f. γ 7.
[5]) Antiphon 5, 81 ff., 6, 4 ff. Andokides 1, 137 ff. Lysias (6, 19 ff.) frg. 53, 3.
[6]) Lysias 6, 33. Antiphon Tetr. Βγ 8.
[7]) Lysias 6, 19, 22, 27. Diese Rede stammt wohl nicht von Lysias, aber nach Blaß, Attische Beredsamkeit I², S. 566 ff. aus derselben Zeit. Andokides 1, 113.
[8]) z. B. Xenophon, Hell. II 4, 14.

größerer Bedeutung sich erhoben. Je mehr sie verneint wurden, umso lauter erklärten sich ihre Anhänger zu ihnen. Wie schon einst zur Zeit der Perserkriege die stärkere Bewegung, die alles Leben erfaßte, nach beiden Richtungen wirkte, die Individualität hervortrieb und doch zugleich durch tiefere Regungen des religiösen Gefühls den Menschen fester an seine Heimat band, so hat auch jetzt wieder die mit dieser Generation einsetzende lebhaftere Regung alles Lebens zugleich mit der freieren Entwicklung des Individuums die religiösen Empfindungen zu höherer Bedeutsamkeit aufgerüttelt.

Die Wurzeln dieser erneuten religiösen Bewegung liegen noch in der perikleischen Zeit. Das geistesfreie Leben am Hofe des Perikles, an dem die älteren Athener trotz ihrer nicht anzuzweifelnden Religiosität keinen Anstoß nahmen, weil sie sich in dem ruhigen Besitze des alten Glaubens fühlten, der jüngeren Zeit, in der aus primitiveren Schichten eine engere und leidenschaftlichere Religiosität emportauchte, war diese sichere Geistesfreiheit ein Ärgernis. Und so beginnen, zugleich mit den persönlichen Angriffen auf Perikles, die Prozesse wegen Gottlosigkeit gegen seine Umgebung [1]). Phidias wird nach Aufstellung des großen Kultbildes der Athene wegen Unterschlagung belangt [2]); Aspasia wegen Gottlosigkeit verklagt [3]). Der Orakelprophet Diopeithes brachte ein Gesetz ein, nach dem jeder angezeigt werden sollte, der an die Religion nicht glaubte und Unterricht über die Himmelserscheinungen erteilte [4]). Dies Gesetz richtete sich direkt gegen Anaxagoras. Aspasia gelang es dem Perikles zu retten, Anaxagoras dagegen ließ er selbst heimlich aus der Stadt führen. Seitdem haben die Prozesse wegen Gottesleugnung in Athen nicht mehr aufgehört. So wurde Protagoras aus Athen vertrieben [5]), so Diagoras von Melos [6]).

Der beginnende Krieg hat diese religösen Erregungen noch gesteigert. Wie schon einst in den Perserkämpfen spielen alsbald

[1]) schon seit dem Jahre 438. Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. IV, S. 275.

[2]) Plutarch, Perikles 31.

[3]) ebd. 32. [4]) ebd.

[5]) Philostratus, vit. soph. I 10.

[6]) Aristophanes, Vögel 1073. Die Stelle scheint mir, trotz Ed. Meyer, IV, S. 104 f., doch entschieden darauf zu deuten, daß die Verbannung erst kürzlich erfolgt war (v. Wilamowitz, Abh. d. Gött. Ges. 1900, S. 80 ff.).

Wunder und Orakel eine bedeutende Rolle [1]). Die Orakelpropheten wußten genau die Dauer des Krieges zu verkündigen [2]), Wahrsager und Wundertäter treten in seinem Verlauf öfter hervor, wenn wir auch bei der Kälte, mit der Thukydides solchen Dingen gegenübersteht, nur seltener davon hören [3]). Fremde Kulte, die infolge der Völkermischung, wie sie in der Hauptstadt des Reiches stattfand, eindrangen, müssen bald auch auf die attischen Gemüter ihre Wirkung ausgeübt haben. In den Komödien der Zeit spielen orgiastische Kulte thrakischer Gottheiten eine Rolle [4]). Daneben wirken die alten in voller Kraft weiter; zumal Geheimkulte, wie die in Eleusis, stehen im höchsten Ansehen [5]).

So ist es eine religiös aufs tiefste erregte Zeit, wenn uns unsere aufgeklärten Berichterstatter auch nur selten einen Blick in diese Schichten des Denkens tun lassen. In furchtbarer Leidenschaft mußte diese Religiosität überall da emporschlagen, wo sie mit dem schrankenlosen Wirken jener freien Persönlichkeiten zusammenstieß. Schon der Beginn des Krieges, der von Perikles mit so viel weitblickender, klarer Klugheit eingeleitet war, weckte in jenen gebundeneren Gemütern ein tiefes Grauen, das sich nicht zuletzt gegen den Mann selber wandte, der so sicher und stark das Staatsschiff in die hohen Wellen hinauslenkte. Die Lakedämonier wußten wohl, was sie taten, als sie die Athener an den kylonischen Fluch gemahnten, und forderten, daß Perikles, der mütterlicherseits mit dem verfehmten Hause der Alkmeoniden verwandt war, aus der Stadt getrieben würde. Mit Recht konnten sie hoffen, dadurch Zwietracht unter die Athener zu bringen [6]). Und die Pest, die wie ein furchtbares göttliches Verhängnis in Athen einbrach, mußte dies Grauen noch steigern [7]). Der Beginn der sizilischen Expedition ist abermals von einer solch starken Erregung des religiösen Gefühls begleitet. Der Frevel gegen die Hermensäulen und die damit zusammenhängenden

---

[1]) Aristophanes, Ritter 109 ff., 997 ff., Vögel 960 ff. Isokrates 19, 5 f.

[2]) Thuk. V 26.

[3]) vgl. Thuk. VII 50, VIII 53. Xenophon, Hell. II 4, 18.

[4]) Der der Göttin Bendis schon in Kratinus Thrakerinnen, der Kotytto in Eupolis Bapten. Ein Tragiker, Diogenes Atheniensis frg. 1 Nauck, zählt uns die fremden Kulte auf.

[5]) Isokrates 16, 6. [6]) Thuk. I 126 f. [7]) Thuk. II 59.

Prozesse wegen Asebie ließen die Gemüter lange nicht zur Ruhe kommen. Die Reden des Andokides, der in diese Sache verwickelt war, und die seines Anklägers lassen uns in die Auffassung dieser Vorgänge einen Einblick tun [1]). Sie ist noch eine vollständig religiös bestimmte. Der Angeklagte ist ein Verfehmter, gegen den die Priester und Priesterinnen nach uraltem, heiligem Brauche den Fluch gesprochen haben,. der ihn von allen Heiligtümern ausschließt. Nur durch seine Verbannung kann die Stadt gereinigt und entsühnt werden [2]). Sicher wird ihn einst die Strafe der Götter ereilen, ist doch das Leben des Andokides, der in der Verbannung umherirrte, voller Unglück gewesen und kein Unternehmen schlug ihm zum Guten aus. Wer wollte darin nur Zufall und nicht die Hand der Götter erblicken [3])? Und ist der Schuldige jetzt heimgekehrt, um sich seinen Richtern zu stellen, so geschah es nicht im Vertrauen auf seine Schuldlosigkeit, sondern die Götter haben seinen Sinn verblendet, daß er selbst seinen Untergang vollenden muß. Darum sollen die Richter sich hüten, durch einen Freispruch dem so deutlich kundgegebenen Willen der Götter zuwiderzuhandeln [4]). So erhebt hier mitten im Leben noch einmal die tragische Weltanschauung ihr Haupt. Über den Frevler bricht die Strafe der Götter notwendig herein, sein Unglück wird zum Beweise seiner Schuld. Und die Gottheit betört seinen Sinn, daß er blind in sein Verderben hineinrennt [5]).

Diese Reaktion gegen das moderne Wesen ist nicht auf das religiöse Gebiet beschränkt geblieben. Überall drängt in dieser Zeit eine, anfangs sicherlich aus den Tiefen des noch gebundenen Denkens aufsteigende Richtung zurück zu den alten, einfacheren Lebensformen. Ausführlicher wird darüber erst im dritten Abschnitt dieses Kapitels zu reden sein. Doch schon hier muß darauf hingewiesen werden,

---

[1]) Vgl. Andokides Reden über seine Rückkehr (407) und über die Mysterien (399). Unter Lysias Namen ist die Anklagerede erhalten (Nr. 6).

[2]) (Lysias) 6, 51 ff.

[3]) ebd. 19 ff. Als eine besondere Frechheit gilt es, daß er es wagte auf die See zu gehen, weil er dort der Strafe durch die Götter besonders ausgesetzt ist (vgl. Antiphon 5, 81 ff. Euripides, Electra 1349). Andokides zieht umgekehrt aus seiner Errettung den Schluß, daß die Götter ihm nicht zürnen (1, 137 ff.).

[4]) (Lysias) 6, 32 f.

[5]) Auch das Treiben der Oligarchen wurde in letzter Linie sicherlich als ein religiöser Frevel empfunden. Vgl. Xenophon, Hellen. II 3, 53. Lysias 12, 96.

wie im Gegensatze zu der Üppigkeit des neuen Lebens die alte einfache und biedere Art der Athener zumal zur Zeit der Perserkriege gepriesen wird [1]), ihre Gerechtigkeit, Frömmigkeit und Tapferkeit [2]). Spartanisches Wesen wird mitten im Kriege gegen Sparta zum Vorbild genommen [3]). Und nicht bei Worten blieb diese Reaktion stehen. Die alte Verfassung zu erneuern, darauf ging das Streben der Oligarchen. Und ihrem gewissenlosen Treiben gegenüber erhoben ebenso die Demokraten den Ruf: zurück zur väterlichen Verfassung, unter der sie die älteren demokratischen Formen verstanden [4]). Nach den väterlichen Gesetzen zu leben, wurde schließlich unter dem Archontat des Eukleides beschlossen [5]).

Demokraten wie Oligarchen, Gemäßigte wie Extreme bedienen sich der gleichen Parole. Diese Hervorkehrung derselben Tendenz von so verschiedenen Bestrebungen zeigt schon das innerlich Unwahre dieser Reaktion, sobald sie zum Gegenstande politischer Aspirationen wurde. Denn das ist das tiefste Leid dieser Zeit, daß alle aus echten Quellen empordrängenden Bewegungen, sobald sie an die Oberfläche des Lebens gelangen, in die wirren, nur durch Leidenschaft und Selbstsucht bestimmten Strömungen hineingerissen wurden. Aus inniger Religiosität, aus warmer Liebe zur alten Herrlichkeit der Heimat ist diese Reaktion geboren. Aber wie sie, im Kampf gegen das moderne Leben gekräftigt, nun lauter ihre Stimme erhebt, da taucht auch sie zu den Höhen des öffentlichen Lebens empor, auch diese Empfindungen werden Gegenstand eines selbstischen Strebens; der entwickelte Intellekt bemächtigt sich ihrer, um sie zu seinen egoistischen Zwecken mit gleicher Freiheit wie jede andere Idee zu verwenden. Schon dem Ankläger des Andokides glauben wir seine religiöse Erregung nicht recht und trauen ihm zu, daß er diese Vorstellungen nur in seinen gläubigeren Hörern aufstacheln will. Und der Hohn über Orakelpropheten und Zauberer tritt erst in dieser Zeit deutlich hervor. So ist der echte alte Glaube zum Priestertruge ge-

---

[1]) Aristophanes, Ritter 565 ff. 1325, Wolken 961 ff. Eupolis, Demen.

[2]) Sophokles, Oed. Col. 260 ff., 1005 ff., Euripides, Herakliden 181 ff. u. ö. Schutzflehende 341 ff. u. ö. Thuk. I 73. Lysias 34, 11. Andokides 1, 107.

[3]) Aristophanes, Vögel 1280 ff. Wespen 474 ff. Plato, Protagoras p. 342 bc.

[4]) Vgl. Pöhlmann, Grundriß 3. Aufl., S. 163 ff.

[5]) Der Volksbeschluß bei Andokides 1, 83.

worden [1]). Nur um Geld zu machen drängt sich der Prophet an die Leute heran, auf ihren Aberglauben spekulierend. Mit geheimnisvollen Büchern weiß er ihnen zu imponieren [2]). Möglich, daß manche von ihnen noch selbst an diesem Aberglauben festhielten, sicher aber, daß von religiöser Empfindung darin keine Spur mehr enthalten war. Nicht anders auf politischem Gebiete. Mag manche der Oligarchen wirklich ein ernstes Streben zur Besserung Athens beseelt haben, wie sie ihr Ziel mit jedem Mittel zu erreichen suchten, da hatten sie jeden höheren Zweck aus den Augen verloren, und das aus wahrer Sehnsucht geschaffene Idealbild Athens mußte ihnen nur zu einem Aushängeschild dienen, ihre egoistischen Triebe zu verbergen. So steigen noch immer aus den unberührten Tiefen der Volksseele echte Empfindungen, Sehnsucht und Glaube, empor. Doch der hochgesteigerte Individualismus dieser wilden Zeit läßt nichts, was echt und fest war, in seiner Geschlossenheit bestehen. Es wird hineingerissen in die Strudel des Lebens, wo jedes heilige Gefühl sterben muß.

2. Der Wert des Lebens.

Ein ungebundenes, freies Dasein hat sich in Athen auf den Höhen des Lebens entfaltet. Die Scheu vor dem Heiligen ist verstummt, ungehemmt von jeder Schranke strömt der Mensch seine Affekte aus. In dieser, dem ionischen Leben so nahe kommenden Art wacht noch immer der alte Glaube des Griechen an die Schönheit und Herrlichkeit des Lebens. Von seinen Affekten sich vorwärtsreißen zu lassen, jedes Ziel mit nie gestilltem Verlangen frisch zu ergreifen und im brausenden Sturme des Lebens das eigene Dasein höher zu empfinden, ist herrlichster Genuß. Der Tod ist ein schreckliches Übel, das Leben aber süß und von allen geliebt [3]). Manchen Vers einer naiven Fröhlichkeit lesen noch wir [4]). Die Güter des Lebens sind die gleichen, wie sie die Helden Homers, wie sie die Aristokraten des Mutterlandes

---

[1]) Euripides, Iph. Aul. 516. Helena 743 ff. frg. 795.

[2]) vgl. Isokrates 19, 5 f.

[3]) Eur., Iph. Aul. 1226, 1415. Alcest. 704, 715.

[4]) Eurip., Cycl. 166 ff. Jon frg. 1. 2 Hiller-Crusius. Dionysius Chalcus frg. 7 Kritias frg. 7.

erstrebten: Ruhm und Reichtum [1]). Nur der Reiche besitzt die Bewegungsfreiheit, um losgekettet von jedem Zwange der Not allein der der Stimme seines Blutes zu folgen. Und vom Staunen seiner Umgebung will er sich emporgetragen fühlen, daß ihm sein Lebensgefühl verdoppelt erscheint in dem Spiegelbilde der allgemeinen Bewunderung. Auch die sonstigen Lebensideale der aristokratischen Welt wirken fort. In einem blühenden Geschlechte will der Glückliche sein Dasein fortgesetzt wissen [2]); das Streben, tätig zu wirken, um sich die Güter des Lebens zu gewinnen, ist noch in voller Stärke lebendig. Auf den Höhen des Lebens ist Macht und Herrschaft, die Reichtum und Ruhm zugleich verspricht, das erstrebenswerteste Ziel [3]).

Dies naive Hingegebensein an den Genuß des eigenen Lebensgefühls hat damals in Athen sicherlich weite Kreise beherrscht, weitere, als wir nach den Stimmen der Literatur anzunehmen geneigt sein möchten. Denn die Naivität redet am wenigsten von sich selbst, und der Glückliche sieht keinen Anlaß, über seinen Zustand zu reflektieren. Aber diese Unbewußtheit des Handelns war nicht jedem dauernd zu bewahren vergönnt. Viel zu klug waren schon die Menschen, als daß sie sich gedankenlos dem Strome des Lebens hätten überlassen können. Weit reichte ihr Blick und wußte die Folgen jedes Tuns zu antizipieren; jeder Eindruck wurde reflektierend um und umgewendet, wie hätten da seine unlustvollen Seiten verborgen bleiben sollen? Nicht neue Leiden sind es, die der Intellekt erblickt; er schärft nur das Auge für die trüben Seiten des Lebens. Wie in Jonien die wachsende Klugheit immer mehr gerade das Leid durchschaut, in das der doch nie bezähmte Affekt die Menschen hineinriß, so ist dem Athener der Wandel alles Geschicks, den er jetzt als Sinn auch seines Lebens erkennt, die reichste Quelle des Leides [4]). Und für eine Fülle von Lebensgebieten und ihre Mängel haben sich erst jetzt die Augen geöffnet. Das Gefühlsleben wird komplizierter,

---

[1]) z. B. Eur., Jon 593, Herakles 509. Hec. 620 f. Isokrates 16, 47. Vgl. Plato, Phaedo p. 68 c.

[2]) Eur., Alc. 666. Jon 484 ff. Iph. Aul. 1399. frg. 232. 316. 346.

[3]) Eur., Phoen. 505 ff. Jon 590 ff. Alc. 665.

[4]) Eur., Hipp. 1104 ff. Hec. 937 ff. Heraklid. 610 ff. Troad. 1192 ff. Herakles 504 ff. Der Gedanke des Wandels alles Geschicks ist bei Euripides sehr häufig; vgl. auch Thuk. IV 17 f. Eupolis frg. 356.

und leichter werden Unlustempfindungen geweckt. So wird manche Tatsache, die bis dahin als selbstverständlich hingenommen oder gar als lustvoll empfunden wurde, von der Reflexion zergrübelt und in eine melancholische Beleuchtung hinübergezogen [1]. Ihr erscheint Ruhm und Macht, Reichtum und Kinderbesitz nur als trügerische Güter, die mehr Sorgen als Freude bringen [2]. Die Klagen unterdrückter Bevölkerungsklassen dringen erst jetzt an die Oberfläche des Lebens [3]. So ist niemand wahrhaft glücklich, gibt es doch nichts Grausiges, kein Leiden und kein Ungemach, dessen Bürde nicht die menschliche Natur belastete [4]. Und wieder wandelt sich der Tod in dem Leid des Lebens aus einem drohenden Feinde in einen gütigen Freund [5].

In dem eintönigen Grau einer trüben Melancholie hat die Reflexion jede fröhliche Farbe verlöscht. Doch die tiefe Verzweiflung am Leben, wie sie sich so oft in Euripides Werken ausspricht und die gewiß einer verbreiteten Stimmung Worte lieh, kann in diesem doch nur leichteren Gewölk einer melancholischen Reflexion nicht ihren einzigen Ursprung haben. Andere, aus den Tiefen der Seele hervorbrechende Empfindungen mußten sich ihr vereinen, um eine so völlige Entwertung des Lebens hervorzubringen. Von frühe an hatte das attische Empfinden die höher gehenden Wogen des neu sich entwickelnden Lebens verneint. Ein unbestimmtes Grauen sieht jedes entschiedenere Vorschreiten des Menschen vernichtet von den Gewalten des Lebens, denen jener sich entziehen zu können wähnte, ohnmächtig schon in sich zusammenbrechen. Diese Weltbetrachtung, die in der Tragödie, auf dem Boden des altheimischen, religiösen Liedes zu besonderer Macht sich steigerte, beherrscht noch immer auf weite Strecken die Wertung des Lebens. Das alte Nichts zuviel!

---

[1] Sehr charakteristisch hierfür ist ein Fragment des Sophisten Antiphon, 49 Diels.

[2] Nur einige Stellen. Ruhm: Eur., Phoen. 532 f. Iph. Aul. 16 ff. Macht: Jon 597 ff., 663 ff. Hipp. 1010 f. Iph. Aul. 442 ff. Reichtum: Med. 1218 f. El. 937 f. Phoen. 553 ff. Kinder: Med. 1078 ff. Schutzfleh. 1092 ff. frg. 571. 908. Liebe: Med. 332, 1280 f. Hipp. 349.

[3] Elend der Frauen: Eur., Med. 231 ff. Sophokles, frg. 524. Sklaven: Eur., Hec. 355 ff. Athleten: Eur. frg. 282.

[4] Eur., Or. 1 ff.

[5] Eur., Alc. 941 ff. Hec. 211 ff. Troad. 639 f. Soph., Trach. 1169 ff. frg. 636. Selbstmord: Eur., Herakles 1133 ff. Hec. 1084 f.

stemmt sich auch jetzt noch jedem freieren Streben entgegen. Der Begriff der Hybris steht hier noch immer im Mittelpunkte der Reflexion. Reichtum und Macht sind gefährlich, weil sie des Menschen Herz zur Hybris verführen [1]). Die rücksichtslos sich auswirkende Persönlichkeit weckt das Grauen vor der Hybris [2]). Und charakteristisch für das attische Empfinden ist es, daß in erster Linie der mächtig entwickelte Intellekt als der Grundnerv jedes zu hohen Strebens betrachtet wird. Er lieferte ja die Waffen, mit denen jene Persönlichkeiten die alten Werte des Lebens umzustoßen versuchten [3]). Aber alle menschliche Klugheit ist nichtig vor Gott, und die sich weise dünken sind die Törichtsten [4]). Wohl drängt sich auch hier überall der ionische Gedanke von dem Wandel jedes Geschicks hervor, aber er entwickelt nur deutlicher das altattische Gefühl des Grauens vor jedem maßlosen Tun. Hier wie so oft muß ionisches Denken dem attischen Empfinden seine Sprache leihen. Diese erst gibt jener Reflexion die gewaltige Resonanz, die sie bei den Joniern niemals besessen hatte.

Das ungebundene, von dem attischen Gefühle verneinte Streben hatte jetzt die ganze Breite des Lebens, zum mindestens auf seiner Oberfläche, ergriffen. Suchte und fand früher der Mensch, wenn er von diesem maßlosen Wesen unwillig sich abwandte, eine umso festere Stütze auf dem Boden des alten Glaubens, so vermag dieser, da er auf den Höhen des Lebens sich nicht mehr die alte Reinheit bewahren kann, jetzt vielen keinen solchen Widerhalt mehr zu bieten. Er selbst ist entwertet, herabgesunken neben der furchtbaren Gewalt, mit der sich das frei entwickelte Leben emporschwingt. Daraus resultiert der Gedanke, der sich dem Denken dieser Zeit unwiderstehlich einbohrte, und der die tiefste Entwertung des Lebens bis zum völligen Widerwillen hervorrief. Es ist der Gedanke von der Ungerechtigkeit des Lebens und der Götter, die dies Leben leiten, der hier mit höchster Leidenschaft aufgeworfen wird. Die Götter der Jonier waren gewiß nicht gerecht, aber der Mensch, der an sie glaubte, der in ihnen nur mächtigere, doch ganz individuell aus-

---

[1]) Eur., Herakles 766 ff. Hec. 621 f. Med. 121 ff. frg. 437. 1040. 1077.
[2]) Eur., Heraklid. 387 f. Andr. 988. Or. 701. Schutzfleh. 480 f.
[3]) Eur., Med. 577 f. Hipp. 415 ff., 953 f. Hec. 1165 ff. Jon 840 ff.
[4]) Eur., Med. 1213 ff. Troad. 413 f. Bakch. 193 ff., 388 f. Iph. Aul. 440 f.

geprägte Persönlichkeiten erblickte, erwartete sich nichts besseres von ihnen. Ganz anders in Attika. Hier wirkten die Götter in gestaltloser Unbestimmtheit, mit Notwendigkeit gestalteten sie das Leben. Je freier sich aber das Leben entwickelte, je rascher und plötzlicher die Veränderungen in ihm eintraten, umso individueller bestimmt, rascher und unvermittelter handelnd erschienen auch die Götter. Ihr Wesen gestaltete sich immer mehr nach Art der ionischen Götterpersönlichkeiten, aber die Verehrung, die sie beanspruchten, die Heiligkeit, die der Glaube ihnen lieh, wurde fortdauernd von der alten Religiosität bestimmt. Wie konnte dies launische Tun sich ihrer Heiligkeit ziemen? Je reicher das Innenleben wurde, umso entschiedener stellt sich der Mensch auf sich selber. Da lernt er sein Wollen und Handeln beurteilen, auch unabhängig von dem religiösen Geschick, das über ihm waltet. Normen für gerecht und ungerecht, gut und böse entwickeln sich, die mit der religiösen Beurteilung nichts mehr zu tun haben. Sie führen vor allem auf eine Quelle zurück, in der sie zum ersten Male aufs entschiedenste ausgeprägt waren, auf die adlige Standesmoral. Hier galten rein menschliche Normen; gut war, wer die Eigenschaften besaß, die für eine aristokratische Lebenshaltung gefordert wurden. Als neben diesen Kreisen die bürgerlichen, die »Schlechten«, emporkamen und sich Reichtum und Macht erwarben, da begannen schon hier die Klagen, daß es dem Guten schlecht und dem Schlechten gut ergehe [1]). Aber da hier der Begriff des Guten noch keine tiefere ethische Bedeutung besaß, so rief der Gedanke noch nicht solch laute Dissonanzen hervor, wie es geschehen mußte, als diese Anschauung in die tiefer liegenden, mehr bäuerlichen Kreise der Bevölkerung drang. Hier galt als ein guter vor allem der Mann, der im Sinne der alten Lebensformen fromm und bieder sein Dasein führte; der Schlechte war jener höher entwickelte Individualist, der mit größerer Klugheit einen rücksichtslosen Egoismus verband. Da sah die Reflexion alsbald, wie dieser sich mit Schlauheit und brutaler Selbstsucht durchsetzte und überall vorwärts kam. In allem Geschehen aber wirken die Götter; blind also und launenhaft streuen sie ihre Gaben aus. Dem, der sich frech ihrem Willen entzieht,

[1]) Vgl. oben S. 86.

spenden sie erst recht ihre Güter. Aus dieser Dissonanz des alten Glaubens mit dem, was doch überall die Beobachtung lehrte, quellen die tiefsten und heißesten Klagen über den Unwert des Lebens empor. Selbst dem frommen und milden Sophokles steigen bittere Worte auf die Lippen, wenn er dieser Ungerechtigkeit gedenkt [1]), und bei Euripides sind die Anklagen gegen die Götter wegen der ungerechten Verteilung ihrer Güter ganz gewöhnlich, an ihrer Güte, Weisheit und Gerechtigkeit muß man verzweifeln [2]). Damit verbindet sich aufs engste die rationalistische Kritik unsittlicher Mythen und Bräuche [3]). Hier liegt die letzte Wurzel jenes nicht zu zähmenden Ekels am Leben. Noch immer halten rings die Götter das Menschenleben umspannt und nur selten wagt ein kühner Gedanke sie selbst zu negieren [4]). Das Gefühl völliger Abhängigkeit und dumpfer Ergebung in ihren Willen kann dies Geschlecht noch nicht dauernd bezwingen. Doch diese Götter, deren Wirken ganz mit den in Natur und Leben schaffenden Kräften identisch ist, können vor dem Forum einer höher entwickelten Vernunft, die nach individuellem Denken sich selbst ihre Ziele setzt, nirgends bestehen. Der Mensch ist in seinem Intellekt und in seinen sittlichen Forderungen über seine Götter hinausgewachsen [5]). Wie ihm einst die tiefe Religiosität auch ein starkes Gefühl für das Recht, das damals noch völlig mit dem Gottgewolten zusammenfiel, mit auf den Weg gegeben hatte, so kehrt sich nun dies Rechtsgefühl selbst gegen die religiösen Vorstellungen, deren Boden es doch entstammte. Das Gefühl für die Maße des Lebens hat sich in sich selber entzweit; beide Kräfte ringen mit gleicher Stärke gegeneinander.

Drei verschiedenartige Gedankenreihen sind es, die zu jener Entwertung des Lebens führen, die für das attische Geistesleben dieser Zeit zumal charakteristisch ist. Und doch haben sie letzthin nur eine Quelle. Jene tiefe und zähe Art des Gefühls, wie sie von An-

---

[1]) Philoktet 446 ff., frg. 103.

[2]) z. B. Hipp. 1100 ff. Andr. 1139 ff. Heraklid. 717 f. Iph. Taur. 558 ff., 699 ff. Jon 1315 ff., 1372 ff. Or. 159 ff. Phoen. 1727 f., frg. 434.

[3]) z. B. Iph. Taur. 372 ff. Jon 448 ff. Die Götter selbst sind gewinnsüchtig und sammeln sich Schätze in ihren Tempeln: frg. 794; Aristophanes, Eccles. 777 ff.

[4]) Eur., Iph. Aul. 1034, frg. 286. 391. 480. Plato, Staat II, p. 365 d.

[5]) Vgl. die Reflexionen darüber, daß die Götter an ihren Altären auch Frevler schützen Eurip., Jon 1315 ff., auch frg. 1049. Über die Ungerechtigkeit, daß erst spätere Geschlechter anstatt des Frevlers büßen Theognis 731 ff.

fang an dem attischen Bauern eignete, die ihn jeden Eindruck festhalten und zum innersten Besitze erheben hieß, war jenem heftigen und wirren Treiben der Gegenwart nicht mehr gewachsen. Dazu bedurfte es einer Gemütsart, wie sie der glücklichere Jonier sein eigen nennen konnte, die rasch über die Dinge hineilte, jedes einzelne nur kurz erraffte, um es alsbald einem neuen zu Liebe wieder fahren zu lassen, die überall schöpferisch gestaltend der Welt gegenüber sich betätigte und, wo sie Grenzen ihrem Wirken gesetzt sah, entschlossen mit nie zu dämpfender Lebenskraft einen noch freien Weg einschlug. Der Bauer hatte sich von je von den Kräften der Welt bestimmen lassen. Jetzt tobte ein Leben um ihn, jäh in seinen Gegensätzen, voll schier unbegrenzter Möglichkeiten, da jeder neue Tag ein Unerhörtes hervorbringen konnte. Wer sich nur etwas noch den alten Sinn bewahrt hatte, konnte diesem furchtbar auf ihn eindringenden Wesen nicht mehr standhalten. So erwächst jene tiefe Müdigkeit am Dasein, die selbst einem Sophokles am Abend seines Lebens zu den verzweifelten Worten hinreißt: Nie geboren zu werden ist weit das beste, doch wenn du lebst, in Eile wieder von hinnen zu gehen, von wannen du kamst [1]). Bejammern soll man den Neugeborenen, der in soviel Elend kommt, den Toten und von Qual Erlösten mit Freude und Lobgesängen bestatten [2]).

Mit manchem Trostwort sucht sich der Mensch über die Leiden des Daseins hinwegzuhelfen. Noch war in Athen auf weiten Strecken ein sorgloses, dem frohen Genusse hingegebenes Dasein lebendig. Wem eine entwickeltere Reflexion den Blick in die grauen Schatten der Zukunft zog, daß ihm die Selbstverständlichkeit dieses Genießens verloren ging, er sah doch um sich das heitere Treiben, er fühlte, daß hier eine Quelle des Vergessens floß, in deren ausgelassene Wogen er all sein trübes Denken versenken konnte. Seine Genossen, in deren fröhlichen Kreisen er plötzlich fremd als ein Wissender dastand, suchten ihn erneut in ihren Bannkreis zu ziehen. Nimm das Leben mit seinem Schmerze leicht und genieße die Stunde, so rufen sie ihm

[1]) Oed. Col. 1224 ff. Ganz ähnlich schon Bakchylides frg. 2, Hiller-Crusius, Theognis 425 ff. Eurip. frg. 285, 908.

[2]) Eurip. frg. 449. Vgl. dazu Nestle, Euripides, der Dichter der griechischen Aufklärung 1901, S. 242 ff.

zu. Ist doch für den Ernsten und finster Blickenden das Leben kein Leben mehr, sondern eine Qual[1]). Ändern kann man ja doch mit seinen Betrachtungen nichts. Sterben müssen alle und keiner weiß, ob er noch den nächsten Tag erlebt, denn die Wege des Geschicks sind dunkel und keine Kunst entdeckt sie, deshalb sei fröhlich, trinke und ergib dich der Aphrodite; diesen Tag, den du erlebst, rechne dir zu, das andre gehört dem Geschick[2]). Alles Geschick wandelt sich, so bleibt auch im Leid die Hoffnung auf bessere Tage[3]). Und immer wieder heißt es: im Genuß, bei Weib, Liebe und Tanz vergiß deinen Schmerz[4]). Diese Anschauung, die ganz ähnlich schon den homerischen Menschen eignete[5]), entstammt sichtlich den Kreisen, die völlig in das ionische Genußleben hineingetaucht sind. Der Gedanke vom Wandel alles Geschicks ist es, mit dem sie zum Genusse auffordern und zu trösten suchen. Wer so, die Schwere des Daseins in toller Ausgelassenheit zu verflüchtigen, sich dem Genusse des Lebens in die Arme wirft, gleicht äußerlich dem Naiven, der selbstverständlich jeder Freude nachgeht. Im Innern freilich bleibt seine Stimmung düster und melancholisch. Mit Bewußtsein wendet er dem Leide den Rücken und sucht Vergessen dort, wo den Naiven das Leid noch nicht zu ereilen vermochte. Und wie alle, mit allzu reifem Bewußtsein ergriffenen Lebensformen eines primitiveren Denkens bringt auch diese bewußte Fröhlichkeit nicht selten den Charakter des Menschen in Gefahr. Thukydides schildert uns die Stimmung, aus der heraus eine solch unheimliche Genußsucht die Athener ergriff. Als die Leute während der Pest sahen, wie rasch sich alles änderte, wie bald Begüterte starben, und die bis dahin nichts gehabt, in den Besitz ihres Vermögens kamen, da nahmen sie sich vor, so rasch und so angenehm wie möglich zu genießen, weil sie ihres Lebens und ihrer Güter nur auf wenige Tage versichert zu sein glaubten. Was ihm angenehm und nützlich war, das hielt jedermann für schön und gut[6]).

---

[1]) Eurip., Alc. 812—4. [2]) ebd. 794 ff. Herakles 501 ff.

[3]) Eur., Hipp. 443 ff. Herakles 105 f. Hel. 252 f. frg. 332. Soph., K. Oed. 977 ff.

[4]) Eur., Bakch. 371 ff., 760 ff. Cycl. 166 ff., 533. Aristophanes, Ritter 92 ff. Soph. frg. 170. 691. Die höchste Bewunderung erregte Theramenes der mit einem Scherze den Giftbecher trank (Xenoph., Hell. II 3, 56).

[5]) Vgl. oben S. 20 und S. 53 Anm. 5. [6]) Thuk. II 53.

Dem tiefer Fühlenden, den nicht nur eine melancholische Reflexion, den die alte Empfindung des Grauens gegenüber diesem höher entwickelten Leben, den Schmerz gelehrt hatte, konnte ein solcher Trost nicht genügen. Allzu tief saß ihm das Leiden im Herzen, als daß iene leichten Erregungen des Genusses es hätten entwurzeln können. Nach anderen Trostgründen muß er suchen, nach anderen Möglichkeiten, sein Leben jenseits des Schmerzes zu halten. Da klingt auch ihm noch ein Trost aus dem ionischen Denken herüber. Dulde, mein Herz, auch dies, so rief schon der große homerische Dulder, so lautet noch immer die Beschwichtigung für allzu tiefes Leid [1]). Die Notwendigkeit ist hart und keiner kann dem Geschicke entgehen, deshalb muß man es tragen, so gut es geht [2]). Tod und Leid bricht über alle Menschen herein; töricht ist es, gegen das Geschick ankämpfen zu wollen [3]). Damit verbindet sich hier das alte aristokratische Ideal einer kräftigen Männlichkeit. Vornehm ist es, das Notwendige ruhig hinzunehmen, allzu sehr zu jammern, ist töricht und schimpflich; und soll denn einmal gelitten sein, so ziemt es sich, edel und bewundert, Leid und Tod auf sich zu nehmen [4]). Trage das Unglück mit Würde, ohne dich zu erniedrigen [5]). Und noch mehr entspricht es dem Standpunkt der aristokratischen Anschauung, wenn das Leid für ein notwendiges Mittel zur Erlangung der Tugend gilt. Tätig zu sein, sich zu mühen, war von je ein Ruhmestitel für den Bauern, wie für den in agrarischen Verhältnissen emporgekommenen Adligen. Mühe, Arbeit und Leid aber ist dem Griechen bis zu einem gewissen Grade identisch [6]). So ergreift der Edle zur Bewährung seiner Tüchtigkeit gern das Leid, durch das allein er Ruhm und Ehre zu gewinnen vermag. Die Tüchtigkeit schreitet

---

[1]) vgl. oben S. 19 und S. 53 Anm. 5.

[2]) Eur., Hec. 1273. Heraklid. 615 f. Herakles 280 ff. Alc. 1070. Hel. 515. Phoen. 1687, 1764. Or. 1022 f. frg. 572. 716. 757. Soph. frg. 619.

[3]) Eur., Alc. 432 f. Andr. 1240 f. Herakles 307 ff., 1307 f., 1384 frg. 46. 965. Aristophanes frg. 452. Soph. frg. 530. Man rät wohl auch, sich schon im Voraus alles Leid zu vergegenwärtigen, damit es nicht unerwartet komme und umsomehr schmerze. Eur. frg. 964.

[4]) z. B. Eur., Hec. 344 ff., 546 ff. Iph. Taur. 472 ff. Iph. Aul. 1375 ff., 1407 ff. frg. 37. 98. 994.

[5]) Eur., Herakles 1334 ff., 1401. Phoen. 1624 ff. Hel. 946 ff. (freilich die gewöhnliche Ansicht ist, daß Tränen im Unglück auch dem Edeln anstehen 949 f.) 990 f.

[6]) πόνοι.

durch Mühen, sie allein bringen Ruhm[1]); die Trefflichen scheuen sie nicht[2]). Ein träges Genußleben verdirbt nur den Charakter und macht den Menschen zu einem unnützen Gliede der Gesellschaft[3]). So ist jener von der ionischen Reflexion gebotene Trost hier ganz herübergezogen in die Sphäre bäuerisch-aristokratischen Denkens.

Diese zwei Antworten, die der Mensch dem Leiden des Daseins gegenüber bereit hält, bilden, trotz vereinzelter Fäden herüber und hinüber, doch im Ganzen zwei getrennte und charakteristisch verschiedene Gedankensphären. Sie wurzeln sichtlich in den zwei Kulturkreisen, die in erster Linie damals das allgemeine Denken bestimmten: die leichtfertige in den höchst entwickelten, dem lässigen, ionischen Leben nahe gerückten Gesellschaftssphären, die ernste und männliche, obwohl auch ihre Sprache zum Teil durch ionisches Denken bestimmt ist, in den an der heimischen, aristokratischen Weltbetrachtung festhaltenden Kreisen. Damit sind auch ihre Schranken bedingt. Jene leichtere, nur auf dem Grunde einer etwas melancholischen Stimmung erwachsende Denkweise konnte Herr werden allein der Leiden, die eine allzu reife Reflexion sie überall erkennen ließ. Wo die Schmerzensstimmung von einem tieferen, aus dem Innersten des Menschen aufsteigenden Gefühle getragen war, da konnte die Ablenkung des Sinnes auf die Genüsse des Lebens nicht mehr helfen. Schaal mußten sie dem erscheinen, den das Grauen des Lebens im tiefsten Herzen gepackt hatte. Die aristokratische Auffassung dagegen, daß die Leiden zu dulden, ja daß sie ein Ruhm für den Edeln seien, richtete sich anfangs wesentlich auf physische Schmerzen und konnte nur so lange bestehen, wie der Schmerz nicht allzu sehr als ein seelischer empfunden wurde. Die Zerrissenheit der Seele, die Verzweiflung an der Welt, wie wir sie in dieser Zeit so manches Mal ausgesprochen fanden, konnte unmöglich als ein Weg zu Ruhm und Herrlichkeit gelten. Vor solchem Schmerze, wie er nur auf den Höhen einer reichen Kultur erwachsen konnte, mußte diese primitiverem Denken entstammende Auffassung die Waffen strecken. In beiden Fällen ist es die tragische Weltbetrachtung, an der diese Tröstungen vorübergehen.

---

[1]) Eur., Heraklid. 620 ff. (Med. 298 f.) frg. 134. 236—240. Soph., Philokt. 1418 ff.

[2]) Iph. Taur. 114 f.

[3]) Eur. frg. 187, vgl. 641 f., 1052. Trägheit wird noch immer verachtet, frg. 461.

Dem Zusammenbruche der Welt gegenüber, wie er in der Tragödie erfolgt war, zeigten sich beide wehrlos, jene, weil sie nur die kleineren Leiden einer reifen Kultur, diese, weil sie nur primitivere Schmerzen zu heilen vermochte. An diese aus der Vermählung höchster Kultur mit primitivem Empfinden geborene Entwertung der Welt vermochten sie beide nicht heranzureichen. Und so steigt zwischen und unter ihnen, mannigfache Verbindungen mit beiden eingehend, eine dritte Denkweise empor, die den Menschen aus dem Zusammenbruche der Welt zu retten versucht.

Alles Herrliche, woran das Herz des naiven Griechen hing, alle Werte des strebenden Lebens waren in der tragischen Weltanschauung verneint. Je höher seine Wogen gingen, um so mehr wuchs der Wunsch, an diesem ganzen, brausenden Leben keinen Anteil zu nehmen. Schon Aeschylus wünscht sich einmal, lieber in dunkler Niedrigkeit sein Leben zu führen, als auf den Höhen des Lebens, umgarnt von Unheil und Schuld; denn in der niederen Hütte leuchtet Dike [1]. Und als am Ende des Jahrhunderts das kecke Streben über alle Schranken des Lebens hinweg die ganze Breite des Daseins ergriffen hatte, da wurden die Stimmen, die Abkehr von diesem mit tiefem Grauen empfundenen Leben forderten, immer lauter [2]. Das Glück, das von je der Grieche in dem freien Ausströmen der Affekte empfand, ist ihm vergällt; lieber diese Erregungen nicht mehr in sich aufkommen lassen, den Sinn fortwenden, wenn das Leben bestrickend zu Wirken und Taten lockt. Eine weit verbreitete Abwendung von der Öffentlichkeit fiel damals schon den Athenern auf [3]. Sie wurde ermöglicht, weil hier von je der Einzelne eine gewisse Bewegungsfreiheit des persönlichen Lebens besaß [4], wenn auch eine solche Teilnahmlosigkeit an der Politik noch harten Tadel erfährt [5]. Diese Zeit

[1]) Agamemnon 450 ff., 740 ff. Anfänge einer solchen Abwendung vom Leben schon bei Homer, weitergebildet bei den Joniern vgl. oben S. 20 und S. 50 u. 211.

[2]) Soph. K. Oed. 864 ff. Eur., Med. 124 ff. Jon 637 f. Phoen. 555. Androm. 629 ff. Iph. Aul. 17 ff. frg. 194. 641. 825. 893. Kritias frg. 5 Nauck. Der rechtschaffene Arme wird gepriesen (Eur., El. 244 ff., 362 ff.) oder der Mittelstand (Schutzfl. 240 ff.).

[3]) Soph. frg. 848 (vgl. Aeschylus frg. 317); Eupolis frg. 222. 234; Aristophanes, Vögel 30 ff. Lysias 19, 18. 57.

[4]) Thuk. II 37, VII 69.

[5]) Thuk. II 40. Lysias 16, 20.

hat den Typus des Menschen geschaffen, der fern vom Treiben der Welt in stiller Muße seine Tage nur der Betrachtung widmet [1]). Und jetzt zuerst begegnet uns die Gestalt des Menschenfeindes Timon, der haßerfüllt und allen Schlechten fluchend in die Einsamkeit floh und ein unzugängliches Leben führte [2]).

3. Die Sehnsucht nach einem erneuerten Dasein.

Als die ersten höher treibenden Wellen des neuen Lebens in dem ruhigeren Dasein des alten Bauerntums emporschlugen, da klammerte sich jeder, dem dies Neue ein Grauen in der Seele hervorrief, nur umso fester an die Mächte der Religion. So ist jene Frühzeit einer tieferen religiösen Bewegung, wie sie ihre Spuren in den fabelhaften Berichten von wundertätigen Propheten und Sühnepriestern bewahrt hat, sichtlich eine Gegenwirkung gegen die zum ersten Male Athen entschieden auf neue Bahnen hinausreißende Entwicklung. Und in den Perserkriegen, da sich aus den Trümmern der alten eine neue, völlig dem Meere zugewandte Stadt erhob, heischte wieder das religiöse Empfinden lauter denn sonst Befriedigung seinem Sehnen. Doch je höher das Leben sich emporschwang, umso schwerer mußte es werden, diesen sicheren Schwerpunkt sich zu bewahren. Jetzt war die Zeit angebrochen, da das Leben sich allen Maßen entraffte, und als es nun dringender noch als sonst der alten Stützen bedurfte, um nicht ganz sich in dem tollen Strome zu verlieren, zeigte sich der Stab morsch geworden und nicht mehr fähig, dem neuen Leben einen festen Zusammenhalt zu leihen. Wohl rührten sich auch diesmal wieder die alten Mächte der Religion stärker als sonst. Aber ihr trautes Wesen konnte wohl in tieferen Bevölkerungsschichten

---

[1]) Euripides schilderte ihn in dem Amphion der Antiope im Gegensatz zu dem Praktiker Zethos; vgl. auch Jon 633 ff.

[2]) Aristophanes, Lysistr. 808 ff., Lysias frg. 73. Ähnlich Phrynichus, Monotropus, der Einsiedler, der ohne Umgang und Unterhaltung nur nach seinem eigenen Kopfe lebt. Möglich, daß dieser Typus die gleichen Menschen meint, wie der von Euripides gepriesene Theoretiker, nur von den draußen Stehenden beurteilt. Über Timon, vgl. jetzt Bertram, Die Timonlegende, Dissertation Heidelberg 1906, S. 4 ff., der aber mit Unrecht die Wilden des Pherekrates und die Lakonentümelei der Zeit mit hierher zieht.

noch ein lebhaftes Echo erwecken; auf den Höhen des Lebens war der Mensch zu reif geworden, als daß diese Wesen und ihr hold beschränktes Wirken ihm noch an die Seele greifen konnte. Und wo diese religiösen Strömungen doch an die Oberfläche des Lebens drangen, da wurden sie in die Strudel mit hineingerissen und tief entwertet. Auch der Staat und seine Verfassungsform ist damals zum Aushängeschilde für nur egoistische Bestrebungen gemacht worden, daß auch er seine alte Selbstverständlichkeit einbüßte. So muß sich der Geist nach neuen Stützen umsehen; er ist entwickelt genug, um es zu unternehmen, in freiem Willen nach individuellem Befürfnis sich einen Halt für sein Leben zu suchen. Diese Sehnsucht nach einem besseren Dasein, das dem Leben wieder die festen Ziele vor Augen stellt, die ihm die Gegenwart entrissen hat, bildet einen der vernehmlichsten Töne dieser Zeit.

Holde Bilder umgaukeln den Sinn des Leidenden. Wem der Schmerz allzu tief an die Seele greift, er schafft sich in seiner Phantasie das Bild eines Wunschdaseins, dessen Farben im Gegensatze zu den Entbehrungen der Wirklichkeit gewählt sind. Schon vor dem Auge der Jonier waren solche Bilder eines beseligten Daseins aufgestiegen. Sie träumten von dem glücklichen Leben im Jenseits auf den goldenen Inseln der Seligen, sie dichteten von der Herrlichkeit des Phäakenlandes, wo die Menschen in Glück und Frieden ihr Leben genossen [1]). Als sich auf den Weg der Athener trübere Schatten senkten, da sahen auch sie hinter den Wolken glänzende Bilder voll Herrlichkeit und Kraft sich entfalten. Alle Literatur dieser Zeit ist erfüllt von Schilderungen eines gewünschten Daseins. Glänzende Idealbilder Athens, wie es der Glaube der Dichter in der Vergangenheit voraussetzte, erfüllen Tragödie und Komödie. Wohl sind es die Eigenschaften, die wirklich das primitivere Denken der alten Athener auszeichneten, die hier die Farben des Bildes abgeben müssen, ihre Frömmigkeit ihr Sinn für das Recht; aber sie sind durchleuchtet von den helleren Ideen der Gegenwart. So verlieren sie ihre dumpfere und gebundene Art und gewinnen eine frischere Schwungkraft; sie sind getragen von einer machtvollen Stärke Athens wie sie nur der Gegenwart zukam. Die Marathonkämpfer werden ge-

[1]) Rohde, Psyche I[3], S. 68 ff.

feiert [1]), und die Verherrlichung Spartas, das man den alten Zuständen näher glaubte, beginnt in dieser Zeit [2]). In der Komödie erwächst aus den primitiven Schilderungen eines übermäßigen Fressens und Saufens eine Schlaraffenkomödie, die sich nicht selten mit der Schilderung des goldenen Zeitalters verbindet. Der Drang und Kampf um die Güter des Lebens zaubert dem Menschen das Bild eines Zustandes vor Augen, wo ihm ohne Mühe und Not alle Güter des Lebens in üppiger Fülle zuströmen [3]). Gern schilderte die Komödie ein Bild der guten, alten Zeit, das freilich mit manchem Lappen der Gegenwart geziert war [4]).

Dichtung und Praxis gehen enge Hand in Hand; politische und soziale Reformpläne stehen neben den Idealbildern der Tragödie und den Karikaturen der Komiker. Auch hierin sind die Jonier die Lehrer der Griechen gewesen. Sie zuerst entwarfen Projekte, Staat und Gesellschaft auf eine neue Basis zu stellen. So hat Hippodamus von Milet als erster über die beste Staatsverfassung gehandelt [5]). Er wollte die Bevölkerung, deren Zahl festbestimmt sein sollte, in drei Klassen, die der Handwerker, Bauern und Krieger, einteilen; und in ebensoviele Teile das Land, als heiliges, öffentliches und privates. Nur die Bauern erhalten daran eigenen Besitz, die Krieger sollen ohne Privateigentum gemeinsam von dem Staatsgute leben. Die öffentlichen Angelegenheiten werden von gewählten Beamten geleitet; der oberste Gerichtshof ist aus gewählten Ältesten zusammengesetzt. Aus der Rechtspflege scheint er, der aufgeklärte Jonier, alle religiösen Momente verbannt zu haben, wenn er als ihre einzigen Gegenstände nur Schädigung der Ehre, des Eigentums oder des Lebens an-

---

[1]) Aristophanes, Ritter 565 ff., 1325. Wespen 1075 ff. Vgl. Andokides 1, 107. Lysias 34, 11.

[2]) Kritias frg. 32 ff. Diels. Vgl. frg. 2. 2a Hiller-Crusius. Xen., Hell. II 3, 34. Vgl. Pöhlmann, Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus I, S. 123 ff.

[3]) Die berühmtesten solcher Schlaraffen- und Goldenen-Zeitalter-Komödien waren Kratinus Πλοῦτοι, Krates Θηρία, Pherekrates Μεταλλεῖς, Πέρσαι. Vgl. auch Aristophanes, Vögel 127 ff. Ansätze dazu schon in den Frühzeiten wirtschaftlicher Not bei Hesiod, W. u. T. 109 ff. Vgl. Pöhlmann a. a. O. II, S. 3 ff.

[4]) z. B. Kratinus Χείρωνες, Eupolis Δῆμοι. Dagegen erblickte man in dem Naturzustande noch wesentlich das Tierische. Vgl. Pherekrates Komödie Ἄγριοι (Plato, Protagoras p. 327 d); Kritias frg. 25 Diels; Eurip., Schutzfleh. 203 ff.; Plato, Prot. p. 322 a ff.

[5]) Aristoteles, Politik II 8, p. 1267 b 22 ff.

erkannte. Gleichheit des Grundbesitzes forderte Phaleas von Chalkedon, und Gleichheit der Erziehung für alle Bürger [1]). Kein Zweifel, daß solche und ähnliche Reflexionen damals auch in Athen aufs lebhafteste diskutiert wurden. In den Schutzflehenden des Euripides werden die Vorzüge von Königsherrschaft und Demokratie gegen einander abgewogen [2]); auch über die sozialen Schichten und ihr Verhältnis zu einander, wird reflektiert [3]). Die kühner eingreifenden sozialen Ideen, die auf eine völlige Gütergemeinschaft ausgingen, finden wir erst in den Ekklesiazusen des Aristophanes verspottet. Sicherlich gingen auch sie zurück auf ernst gemeinte Pläne, die wohl zumal in Folge der während des Krieges auftretenden, starken Unterschiede des Besitzstandes in Athen lebhafter die Köpfe beschäftigten [4]). Doch wachsen in der Komödie diese Ideen organisch heraus aus den traumhaften Vorstellungen von einem üppigen Leben, wie es in den goldenen Zeiten des Kronos vorausgesetzt wurde.

Der Sinn dieser Träume und Projekte ist deutlich. Das alte, rechtliche und fromme Athen wird gepriesen, Sparta bewundert, weil hier der Individualismus noch nicht so keck sich über die Schranken des Lebens hinausgesetzt hatte. Zurück zu einem Zustande, ruft die Sehnsucht, da der Einzelne noch fest sich eingliederte dem Leben der Gesamtheit und den von ihr geschaffenen Mächten ganz sich hingegeben fühlte. Die Reflexion aber blickt tiefer. Sie erkennt als den Quell dieses vorstrebenden Individualismus die Jagd nach Reichtum und Macht. Diesen Trieb zu unterbinden, gilt ihr das wichtigste, und so fordert sie eine feste Verteilung des Eigentums oder seine völlige Aufhebung. Zugleich soll die Gesellschaft sich wieder bestimmter in Stände gliedern, daß nicht mehr der Einzelne auf eigene Faust sich die Güter des Lebens zu erraffen suche. Gewählte Beamte, nicht mehr die vielköpfige Volksversammlung, sollen das Steuer des Staates in Händen halten. Gleiche Erziehung, wie einst, da die Gesamtheit den Einzelnen auch in seinem Denken noch völlig unter ihren Willen bannte, wird gefordert.

---

[1]) Aristoteles ebd. II 7, 1266 a 40 ff. Vgl. über beide Oncken, Die Staatslehre des Aristoteles I 1870, S. 210 ff.

[2]) v. 410 ff.; ähnlich z. B. Euripides, Androm. 473 ff. frg. 172. 626. Xen., Hell. II 3, 34.

[3]) Eur., Schutzfleh. 24 ff. Orest 912. frg. 21.

[4]) Über Aristophanes Ideen vgl. Pöhlmann a. a. O. II, S. 18 ff. 331 ff.

Zurück zur alten Verfassung, heißt auch der Ruf, der in der praktischen Politik dieser Tage immer lauter sich erhebt. Die gleiche Bewegung, die jene freilich luftigeren, leichter sich über die Möglichkeiten der Verwirklichung hinwegsetzenden Projekte hervorgebracht hat, trägt diese realen, politischen Reformbestrebungen. Aus der konservativen Bewegung im Sinne des Nikias, die nur die allzu rasche Entwicklung an festem Zügel leiten möchte, erwächst die oligarchische Partei, die offen im Gegensatz zu der zügellosen Freiheit der Demokratie zu einer gebundeneren Staatsform, wo nur wenige die Herrschaft führen, zurückstrebt. Und als ihre Bewegung in das wüste Treiben der Dreißig ausartet, da erheben auch die Demokraten den Ruf »Zurück zur väterlichen Verfassung«[1]), unter der sie eine durch festere Lebensformen geregelte Demokratie verstanden[2]).

Der Einzelne aber konnte nicht warten, bis der Staat aus den wirren Stürmen der Gegenwart zu sicheren Ufern gelenkt war. In dieser Zeit des Individualismus getraute er sich wohl, für sich allein rascher dies Ziel zu erreichen. Er suchte nach einem Ersatz für die bisher selbstverständlich von dem öffentlichen Leben ihm gebotenen Stützen. Noch gab es allerdings viele, die wie Sophokles oder Nikias in dem alten Denken wurzelten und gegenüber dem modernen Wesen nur umso fester an den in Staat und Religion gegebenen Mächten festhielten. Mancher Vers des Sophokles verkündet es, daß der Übel größtes die Zügellosigkeit ist, und nur auf dem Staate und seinem Glück das Heil des Einzelnen beruhe[3]). Eine Sehnsucht nach Frömmigkeit durchzieht die Tragödien[4]). Mit einer gewissen Absichtlichkeit bewahrten sich viele diesen Schatz altererbter Religiosität. Aber die alte Selbstverständlichkeit war nicht wieder zu gewinnen. Mochte man das Alte noch so sorgsam hüten, es nahm sich innerhalb der neuen Zeit mit ihrem reichen Inhalte doch nur wie eine Mode mehr aus.

So beginnt ein rastloses Suchen des Einzelnen nach neuen Lebens-

---

[1]) Thuk. VIII 76.

[2]) Vgl. Pöhlmann, Grundris der griech. Gesch. 3. Aufl. S. 163 ff. Besonders interessant ist ein Fragment aus einer Volksrede des Thrasymachus bei Dionysius Halik., Demosthenes 3.

[3]) z. B. Ai. 1073 ff. Antig. 185 ff. Vgl. Eur. frg. 798. 886. Andokides 2, 1.

[4]) z. B. Soph., König Oed. 864 ff. Eurip., Jon.

werten. Nur natürlich, daß es die religiös Gestimmten vor allem sind, die einer solchen Stütze nicht entbehren zu können glauben. Und wie die alte Religion den Höchstgebildeten nicht mehr zu genügen vermag, da wenden sie sich neuen religiösen Erregungen zu. Wir wissen von den mancherlei fremden Kulten, die damals nach Athen eingeführt sind; auch griechische, entlegenere Kultformen werden herangezogen. Aus den Schilderungen in Euripides Hippolytus dürfen wir schließen, daß jene eigenartigen Lebensformen der Orphiker damals wieder stärker in Athen Anklang fanden [1]. Auch die Pythagoreer beginnen in dieser Zeit den ersten, bedeutenderen Einfluß auf das festländische Griechenland auszuüben [2]. Überall ist es die Sehnsucht nach der Rückkehr zu primitiveren Lebensformen, die die Wahl dieser religiösen Kulte und Genossenschaften bestimmt; aus tieferen Schichten des Denkens stammend, werden sie hier zum bewußt gewählten Halt für eine schon allzu reife Kultur, die den Zusammenhang mit dem mütterlichen Boden gebundenen Denkens zu verlieren fürchtet. Damit geht das stärkere Betonen aristokratischer Lebensformen Hand in Hand. Sophokles wie Euripides können sie nicht genug gegenüber dem rücksichtslosen Treiben der »Schlechten« rühmen. Doch auch hier ist alles bewußt und voll Affektation [3].

Glücklich, wer im eigenen Innern den Halt zu finden vermochte, den ihm Kulte und Sitten, die im Strome des Lebens nur allzu rasch wieder hinweggerissen wurden, nicht mehr zu bieten vermochten. Die Abwendung von dem praktischen Leben war die letzte Heilung, die dem offen stand, der an allen Werten des Daseins verzweifelte. Auf sich selber zog sich der Mensch zurück; die Eindrücke des Lebens sollten nicht mehr an seine Seele reichen. In einer großartigen Entwicklung war das geistige Leben so ungeheuer bereichert

[1]) Vgl. außerdem Eurip., Cycl. 638. frg. 472 (vermischt mit dem idäischen Zeuskult). Auch die Fragmente 638 u. 833 mit dem Zweifel, ob Leben nicht Sterben, Tod Leben ist, gehen wohl auf orphische Anschauungen zurück (Rohde, Psyche II[3], S. 253 Anm. 2).

[2]) Zeller, Philosophie der Griechen I 1[5], S. 335 ff. Die Komödie in der ersten Hälfte des folgenden Jahrhunderts ist dann erfüllt von Verspottungen dieser Sekte. Vgl. Aristophon Πυθαγοριστής, Kratinus d. J. Πυθαγορίζουσα, Ταραντῖνοι, Alexis Πυθαγορίζουσα.

[3]) Spartanische Moden kommen mitten im Kriege in Athen auf. Aristophanes, Vögel 1280 ff. Wespen 474 u. ö. Plato, Protag. p. 342 bc.

und befruchtet worden, daß er jetzt in seinem Geiste Quellen neuen Lebens entdecken konnte. Euripides, der eine Bibliothek besaß und in einsamer Höhle am Meeresstrande über die Probleme der Welt und des Menschenlebens nachgrübelt, preist das Glück des theoretischen Lebens. Er flüchtet sich aus den Leiden der Wirklichkeit, da ihm alle Ideale zerbrochen waren, zu den Musen, um in freier Phantasie eine dichterische Welt zu gestalten, in der seine nie befriedigte Sehnsucht Ruhe und Erlösung finden könnte [1]). Viele mögen im wissenschaftlichen Denken ihren eigentlichen Lebenszweck und damit einen Halt, den keine Stürme der Geschichte ihnen rauben konnten, gefunden haben. Und die Redekunst, die in bloßer Prunkrede alle Schwere des Daseins von sich stieß, um ein leichtes Gebäude der Worte in subjektiver Laune zu errichten, wird immer heimischer in Athen. So kann der höchst entwickelte Mensch, dem die Wirklichkeit am wenigsten mehr genügt, das Ziel seiner Sehnsucht, das ihm die reale Welt verweigert, im eigenen Geiste sich schaffen.

4. Die Befreiung des Subjekts.

Für die tiefe Entwertung des Lebens gab es nur eine wirksame Heilung, die Abwendung vom Praktischen überhaupt, die Einkehr des Menschen bei sich selbst. Und in dem Zusammenbruche der Welt, der dem Menschen jede Stütze entriß, gab es wieder nur eine Rettung, auf den sicheren Grund des eigenen Selbstbewußtseins. So weist überall die Zeit den Menschen auf sich selbst zurück, und es beginnt damit jener Prozeß, der diese Epoche recht eigentlich zum Angelpunkte griechischer Geistesgeschichte macht: die Ablösung des Subjekts von der realen Welt. Es setzt eine völlig neue Weltbetrachtung ein, die überall in dem Subjekte den Mittelpunkt sieht, um den alle Kräfte des Lebens kreisen. Nicht mehr handelnd und schaffend mag der Mensch die objektive Welt gestalten, wie der Jonier und jeder naive Athener, der diesen seinen Lehrmeistern folgte. Nicht mehr konnte er sich bestimmen lassen von den objektiven Mächten, wie einst der primitive attische Bauer und jeder Athener nach ihm, der

[1]) Von einem ähnlich subjektiv bedingten Schwunge ist das Schaffen auch andrer Tragiker dieser Zeit getragen. Vgl. z. B. über Agathon Aristophanes, Thesmophoriazusen 39 ff.

sich die altheimische Empfindung bewahrt hatte. Da wagt er es, sich jenseits der Welt der Objekte zu stellen, um nur im eigenen Subjekte die Kräfte zu finden, die eine eigene Welt sich erbauen. Damit hebt die dritte Epoche griechischen Geisteslebens an, die im besonderen die Zeit der philosophischen Ethik ist. Können die homerischen Gedichte als der typische Ausdruck des naiv handelnden, vorschreitenden und sich betätigenden Griechentums gelten, wird in der Tragödie der schöpferische Wille gebrochen unter der Macht des Objektiven, so schließt sich beiden als tiefster Ausdruck dieser dritten Epoche die philosophische Ethik an, eine Synthese homerischer und tragischer Weltanschauung. Geboren in einer Zeit, da die Athener schöpferisch auf allen Gebieten des Lebens vorwärts strebten und doch zugleich das Furchtbare dieses schrankenlosen Wollens stärker denn je empfanden, gestaltet sie ihre Welt nach eigenstem Willen, doch nicht um die dem Willen gezogenen Schranken zu überwinden, sondern ihm selbstgeschaffene zu setzen.

Die Befreiung des Subjekts von der Macht der objektiven Welt, an die es bis dahin handelnd oder leidend ausgeliefert war, ist mannigfach in den bisherigen Entwicklungen schon vorbereitet. Die eine Quelle, aus der diese neue Entwicklung ihre Nahrung zieht, ist der ionische Intellekt. In den Jahren, da die ionische Welt zusammenbrach, hatte sich schon einmal der Intellekt so frei über die Welt gestellt, daß er es unternahm, nur im eigenen Denken aus Begriffen ein Weltbild zu konstruieren. Der damals errungenen Freiheit ist sich der ionische Intellekt im Verlaufe des Jahrhunderts immer stärker bewußt geworden. Immer kühner wagte er es, seine Reflexionen über die Dinge hinfluten zu lassen, immer tiefer und herrischer griff er in ihr Wesen ein. In einen Schein hatte sich die Welt der Objekte schon den älteren Philosophen aufgelöst; mit ihr trieb die höher entwickelte Intelligenz einer späteren Generation, die der Sophisten, nur noch ein leichtes Spiel. Diese Reflexion über alles und jedes geht schließlich kaum mehr auf objektive Wahrheit aus; das schöpferische Weben des eigenen Geistes, die Freude am intellektuellen Spiel der Gedanken tritt ganz in den Vordergrund, und läßt die Intelligenz sich immer freier und subjektiver bewegen. Mögen darum die Sophisten darin noch immer als echte Jonier sich bewähren, daß all ihre Kräfte auf die objektive Welt gerichtet bleiben, wo so völlig die Richtung dieser

Tätigkeit von dem eigenen Intellekte, ja schließlich von den Sprüngen und Launen jedes Einfalls bedingt ist, da ist der Weg eröffnet zur Befreiung des Subjekts [1]).

Eine weitere, andern Quellen entstammende Entwicklung tritt hinzu. In den ekstatischen Zuständen der dionysischen und verwandter Kulte war schon innerhalb der primitiven Gebundenheit eine völlige Entfesselung des Geistes gegeben. Sie trugen den Bauer über alle Bedingungen der Wirklichkeit hinaus zu einem visionären, nur im Geiste geschauten Dasein. Aber erlebt von einem Volke, dessen Erfahrung in dem engen Gebiete ihrer Heimat nur über relativ wenige Vorstellungen gebot, konnte auch dies erhöhte Leben nirgends einen reicheren Inhalt zeigen. Und noch war er kaum ein selbstgeschaffener. Die Phantasie des Bauern blieb auch hier wesentlich abhängig von den objektiven Eindrücken des Kultes. Das gleiche gilt von jenen Geistesentwicklungen, die sich aus den ekstatischen Zuständen herausgebildet hatten, und in denen jenes erhöhte Dasein nicht auf wenige, bald vorübergehende Momente eingeschränkt blieb, vielmehr dauernder das Leben durchdrang. Auch bei Orphikern und Pythagoreern ist das Bewußtsein noch kaum reich genug, um nicht noch wesentlich von den altererbten, religiösen Motiven bestimmt zu sein. So ist in diesen ekstatischen Zuständen wohl ein völliges Losreißen von dem Alltäglichen gegeben, aber das Selbstbewußtsein vermag sich noch nicht wirklich auf sich selber zu stellen. Und doch war es dieser, aus der Tiefe eines primitiven Empfindens emporbrechende Strom, der in seinem Fortgange, bereichert durch Elemente einer entwickelteren Kultur, das Denken zu jener neuen, dritten Epoche hinüberführen sollte. Entstammen doch die meisten höheren Betätigungen geistigen Lebens, die auf dem Boden des agrarischen Griechenlands erwachsen sind, den ekstatischen Kulten. Je mehr sie sich mit der zuerst in Jonien geübten, reflexionsmäßigen Auffassung der Wirklichkeit durchsetzen, um so mehr wird in sie jenes schöpferische Moment hineingetragen, das es dem subjektiven Bewußtsein allein ermöglicht, sich selbst eine Welt zu erbauen. Diese Entwicklung vollzieht sich auf

[1]) Daß dieser ionische Intellekt am Ende des 5. Jahrhunderts auch völliges Eigentum der Athener geworden ist, sei nochmals ausdrücklich bemerkt. Im attischen Geistesleben selbst sind die beiden Momente vereinigt, deren Gegensatz zu einer dritten, höheren Stufe empordrängt.

allen, den ekstatischen Zuständen entstammenden, geistigen Betätigungen, die daher ebenso viele Quellen subjektiver Weltbetrachtung sind; vor allem in der Tragödie und Komödie, neben denen die Rhetorik zu nennen ist.

Die Tragödie war von Anfang getragen durch den Schwung der dionysischen Begeisterung. Er trug Dichter wie Hörer hinweg über das qualvolle Erliegen des menschlichen Willens. Doch als die reichere Kultur beiden dies Gefühl der Religiosität genommen hatte, da waren inzwischen Intellekt und Phantasie so sehr bereichert, daß jetzt der dionysische Schwung, als er sich nicht mehr an den in der Religion gegebenen Werten emporzuschwingen vermochte, aus dem eigenen Innenleben des Menschen Trieb und Stachel empfing. Jene dichterische Begeisterung, wie wir sie bei Euripides ausgebildet fanden, erwuchs aus der dionysischen Ekstase, die sich mit den Gesichten einer reichen Kultur erfüllt hatte. Das Spiel mit den Tatsachen der Wirklichkeit war der Lebensatem der komischen Weltbetrachtung. Die Verbindung in der Wirklichkeit getrennt gegebener Tatsachen zu einem phantastischen Gebilde, zunächst ein reines Geschenk der gegebenen Gebräuche, weckte bald die schöpferische Phantasie. Als das Leben reicher wurde, zog sie weitere Gebiete in das Bereich ihres subjektiven Spieles, und je mächtiger es sich gestaltete, um so gewalttätiger griff auch sie in die Welt der Wirklichkeit ein und wußte schließlich selbst die ungeheure Wucht einer höchst bereicherten Kultur zum Spielballe ihrer Laune zu machen. Die Rhetorik wurzelt ihrem Hauptzweige nach im ionischen Intellekt. Zusammen mit diesem hat sie sich entwickelt; schon bei Homer ist der kluge Mann zugleich der redegewandte. Und die sachliche Beredsamkeit der Griechen entstammt wesentlich dieser reflexionsmäßigen Betrachtung der Wirklichkeit. So subjektiv sich die Rhetorik des Gorgias in ihrem spielerischen Prachtgewande geberdet, auch in ihr ist es nur der völlig freigewordene Intellekt, der Inhalt wie Form bestimmt. Dagegen entstammt das mächtige Pathos der tragischen Rede, in der eine hochgesteigerte, ekstatische Leidenschaft sich in glänzenden Bildern ausbreitet, den visionären Seelenzuständen der orgiastischen Kulte. Aus ihnen zieht auch jene eigenartige pathetische Redekunst ihre Nahrung, die bald die Prunkrede der Griechen beherrschen sollte. Sie zeigt überall die gleiche, von einer höheren Erregung

getragene, nur subjektiv bedingte, freie Gestaltung der Wirklichkeit.

Damit werden die wesentlichen Quellen subjektivistischer Weltbetrachtung, wie sie in den bisherigen Entwicklungen gegeben waren, aufgeführt sein. Im einzelnen Falle gingen sie natürlich die verschiedensten Verbindungen ein, wie ja schon jene den ekstatischen Kulten entstammenden Kunstformen vor allem durch eine Einwirkung des höheren Intellekts zu einer reicheren Stufe sich erhoben. Wie die tragische Diktion auf die Rhetorik ihren Einfluß ausgeübt hat, so tritt die Tragödie ihrerseits unter den stärksten Einfluß der Rhetorik, daß sich die dichterische Begeisterung mit dem Pathos des Redners verbindet. Das phantastische Spiel der Komödie mit den Tatsachen der Wirklichkeit wurde, vor allem unter dem Einflusse der euripideischen Tragödie, gemildert, und entwickelte sich damit zu der Kunstform der sogenannten neueren Komödie der folgenden Zeit. Neben diesen, so mannigfach verbundenen Faktoren wirken die alten, primitiven Kräfte noch fort. Die ekstatischen Kulte in ihren furchtbar heftigen, wie in ihren gemäßigten Formen bieten dem Gläubigen noch immer die Möglichkeit, sich an der Hand der Religion in der Erregung des Kultus den Fesseln der Wirklichkeit zu entwinden. Orphiker wie Pythagoreer reichten auch jetzt noch in ihren Sekten und deren Bräuchen der Seele des Menschen einen Inhalt dar, der sie aus den Niederungen des Alltags zu einem geheiligten Dasein emporheben sollte. Und selbst in dem bloßen Genusse des Tages wirkt in den Erregungen der Trinkgelage noch dionysisches Wesen mit seinem Vergessen der Wirklichkeit nach. So fließen die mannigfachsten Quellen alle doch nach der gleichen Richtung, den Menschen auf seine eigene Subjektivität zu stellen. Es sind die Bausteine, aus denen die Philosophen, die in diesen Jahrzehnten heranwuchsen, ihre ethischen Systeme geschaffen haben.

Aber freilich nur die Bausteine. Denn in dem gewaltigen Zusammenbruche der Welt vermochten ganz diese Stützen doch nicht zu genügen. Die Freiheit von der Welt, die sie versprachen, erwies sich nur allzu leicht als ein Schein. Zu seinen Gedanken hatte sich der Jonier zurückgezogen, aber auch sie, die doch zunächst dem Verstehen der Welt galten, hafteten fest an der objektiven Wirklichkeit. Und als die Sophisten nur noch ihr freies Spiel mit der Wirk-

lichkeit zu treiben meinten, da ließen sie sich in Wahrheit von dem gleichgültigen Zufall Thema und Behandlung ihrer Reden diktieren, jedem noch so belanglosen Momente des Lebens gaben sie nach. Wo sie also sich frei wähnten, da fanden sie sich an den unbedeutendsten Inhalt des Lebens gekettet. Von dem großen Leben sich lossagend, müssen sie dem kleinen und kleinsten nur um so eifriger ihren Tribut entrichten. So nimmt das Leben, dessen Herren sie sich schon völlig dünken, an ihnen eine boshafte Rache. Eine gänzliche Loslösung dagegen hatte der ekstatische Mystiker erreicht. Im Orgiasmus versank die Welt um ihn, er lebte nur noch in den Visionen seines Geistes. Aber einen wirklichen Halt dem realen Leben gegenüber fand er in diesen Zuständen nicht. Die Welt, der der ältere Mystiker den Abschied gab, war noch inhaltsarm, an gewissen Sitten der äußeren Lebensführung schien sie ihren wichtigsten Inhalt zu besitzen. Darum ließ sie ihn dem sonstigen Leben gegenüber völlig frei. Der eleusinische Myste konnte sonst ein Mensch sein, wie er wollte, und handeln, wie alle andern auch. Die Pythagoreer bildeten eine Partei und strebten nach politischer Macht. Und die Erhebung der tragischen und komischen Dichtung ging dem Menschen jenseits der Pforten des Dionysustheaters bald wieder verloren. So spottet das Leben ihrer, die sich ganz ihm zu entwinden meinten, und zieht sie wieder in seine Kreise, ohne daß sie in ihrem mystischen Bewußtsein neue Quellen der Lebensführung gefunden hätten.

Eine dritte Entwicklung mußte hinzukommen, damit der Mensch nicht nur mehr mit dem Leben spielte oder sich zeitweise über das Leben emporschwang, daß er aus dem Grunde seiner Subjektivität sich selbst sein Leben gestaltete. Diese Möglichkeit ist gegeben in der Entwicklung des attischen Geistes, die wir verfolgt haben, und deren Resultate in diesem Kapitel verzeichnet sind. Die Verzweiflung am Leben und die Sehnsucht nach einem erneuerten Dasein, kennt in dieser Form weder der ionische Gelehrte noch der Mystiker. Aus diesen Empfindungen allein erwuchsen dem Menschen jene ethischen Postulate, denen er, weil er sie in dem realen Leben nicht erfüllt fand, in einem neuen Dasein Geltung zu verschaffen suchte. Die idealen Gestalten des Euripides, in denen er im Gegensatze zur Wirklichkeit ein ersehntes Dasein zur Darstellung brachte, zeigen diese Entwicklung am deutlichsten ausgesprochen. Damit haben die

Athener zuerst wirklich den Schwerpunkt des Lebens verschoben. Der naive Grieche verliert sich an die Erscheinung; an der holden Außenseite des Lebens klammert er mit allen Organen. Völlig dahingegeben an das Objektive, wechseln Sonnenschein und Trübsal in seiner Seele, wie die Wolken an dem Himmel seines Lebens gerade vorüberziehen. Noch kennt er nicht die Tiefen der Seele, aus deren Grunde Gewalten empordrängen, vor denen die Welt der Erscheinungen als ein Nichts versinkt. Kaum eine Stimme aus der Tiefe des Gemüts ist auf unserm bisherigen Wege an unser Ohr geklungen, die von Seelennot und Seelenfrieden zu erzählen wüßte. Weder der ionische Intellekt, noch die Mystik hat dorthin vorzudringen vermocht. Erst die Verzweiflung am Leben hat in diesen Jahrzehnten den Menschen so völlig in sich selbst hineingetrieben und hat in seiner Seele am Widerspruche die ethischen Forderungen geweckt, die er fortan zu realisieren suchte. Damit ist die Seele des Menschen in den Mittelpunkt alles Lebens geschoben. Sie spielt nicht mehr mit dem Leben, noch flieht sie es; sie will es nach ihrem Willen neu gestalten. Diese Tendenz wird der eigentliche Lebensnerv der griechischen Ethik, die somit als höchster Ausdruck der attischen Geistesentwicklung erscheint.

Neuntes Kapitel.

Sokrates und die Sokratiker.

1. Sokrates.

In dem Athen des Alkibiades und Kritias, des Euripides und Aristophanes mit seiner tollen Ausgelassenheit und seiner tiefen, verzehrenden Leidenschaft, mit seiner Wißbegierde und seiner Redelust, das alles Glück und alles Leid einer hochentwickelten Kultur erlebte, trieb sich ein Mann herum, mitten im Getriebe des Lebens stehend, auf Markt und Gassen täglich gesehen, doch anders wie alle andern, auffallend und sonderbar jedem, der ihn erblickte; geliebt und bewundert wie keiner, verlacht und gehaßt wie kein anderer. Ein Schwätzer, dessen Mundwerk nichts in Ruhe ließ, der über alles, auch das Alltäglichste, reden und fragen mußte, und doch ein Denker, der über der Gewalt seiner Ideen alles vergessen konnte und wie träumend am hellen Tage in tiefes Sinnen verfiel. Ein Spötter, vor dessen verfänglicher Rede keiner sicher war, der die Weisheit des Klügsten mit einem halben Scherze zu nichte machte, und doch ein ernster Mahner zu allem Großen und Schönen, der das Feuer der Tugend in den Herzen seiner Hörer zu unauslöschlichen Flammen entfachte. Sie kannten ihn alle, den unschönen Mann, mit den breiten Zügen, der aufgestülpten Nase und der hohen Stirn, in der einfachen Kleidung, der sich alle Tage bei den Handwerkern und Krämern herumtrieb, jeden anredete und auf jedes Geschäft und Anliegen einging. Und wer erst über sein närrisches Äußere gelacht hatte, der wurde bald ernst, wenn der Mann seine großen, ruhigen Augen auf ihn richtete. Und hatte er geglaubt, mit einem spöttischen Witz ihn abfertigen zu können, so hielt ihn bald die Gewalt seiner Worte im Banne, daß er dem wunderlichen Frager

Rede und Antwort stehen mußte, er mochte wollen oder nicht. Sie kannten ihn alle, war er doch mit seiner Heimat Athen verwachsen, wie einer. Niemand konnte sich erinnern, daß er je zu einer Reise die Stadt verlassen hätte. Und doch erzählte man sich, daß von fern her, aus Theben, Megara und Elis, selbst aus Kyrene in Afrika Männer nach Athen kämen, um mit ihm zu verkehren. Ein Kreis von Jünglingen umgab ihn, die seinen Worten und Lehren lauschten. Aber er ist kein weltabgewandter Grübler; bei Gastmählern und Trinkgelagen ist er dabei und vermag im Trinken wohl seinen Mann zu stehen. Anders wie sonst die Menschen, ein ganz Besonderer in allem, was er tat und was er war, so kannten ihn seine Mitbürger. Was wußten seine Gefährten mehr von ihm zu berichten?

Das Leben des Sokrates reicht fast bis an die Kämpfe gegen die Barbaren heran, um das Jahr 470 ist er, des Sophroniskus Sohn, im Gau Alopeke geboren [1]). Sein Vater war Handwerker, Bildhauer, und der Sohn folgte nach altem Brauch der Beschäftigung des Vaters. Später zeigte man sich noch eine Gruppe der Charitinnen am Aufgang zur Akropolis, die von seinen Händen herrühren sollte [2]). Wie weit er an dem geistigen Leben Athens im Zeitalter des Perikles, in das seine Jünglings- und ersten Mannesjahre fallen, teilgenommen hat, ist nicht mehr mit Bestimmtheit auszumachen. Wohl wird uns mancherlei über die Ausbildung des jungen Mannes in Philosophie und Mathematik berichtet [3]), von den älteren, ionischen Philosophen werden sogar einige ausdrücklich als seine Lehrer bezeichnet [4]). Ja Plato läßt ihn einmal seinen Bildungsgang schildern [5]). Aber gegen die historische Treue dieser angeblichen philosophischen Entwicklung ist sehr mit Recht eingewandt, daß sie zu Lehren hinführe, die mit Sokrates nichts mehr zu tun haben [6]). Und jene bestimmten Nach-

---

[1]) Auf jenes Jahr führen die Angaben Platos (Apologie p. 17d Krito p. 52e), daß er zur Zeit seiner Verurteilung (Frühjahr 399) etwa siebzig Jahr gewesen sei. Nach Apollodor bei Diog. Laert. II 44 wäre er 468 geboren.

[2]) Pausanias IX 35.

[3]) Xenophon, Memorabilien I 1, 14. 6, 14. IV 7, 35.

[4]) so Anaxagoras und Archelaus Diog. Laert. II 19, 45; Prodikus Plato, Protagoras p. 341 a.

[5]) Phaedo p. 96a ff.

[6]) Zeller, Philosophie der Griechen II 1[4], S. 51 f.

richten über einzelne Lehrer sind zum Teil nur schlecht bezeugt und stehen mit andern Bemerkungen, in denen Sokrates jeden solchen Unterricht ausdrücklich ablehnt, in direktem Widerspruch [1]). Vor allem aber geht das sokratische Denken so gar nicht von den früheren Spekulationen aus, sondern bedeutet einen so durchaus neuen Anfang, daß die Annahme, Sokrates habe einmal auch nur als Schüler ganz sich dieser älteren Denkweise hingegeben, wenig wahrscheinlich ist. Wir werden daher kaum irre gehen, wenn wir jene bestimmten, von den Spätern behaupteten Studien des Sokrates, dem mehr fluktuierenden Charakter des Wissens in der älteren Zeit entsprechend, auf einen nur ins allgemeine gehenden Einfluß der geistigen Strömungen des perikleischen Athens zurückführen. Denn daß er, der vielleicht als erster das rastlose Fragen und Suchen als den Lebensnerv des Philosophierens empfunden hat, die mancherlei so bestimmten Antworten des ionischen Denkens, soweit sie in öffentlichen Vorträgen oder im Gespräche für jeden aufzufangen waren, sich mit angehört und durch den Kopf hat gehen lassen, werden wir als selbstverständlich annehmen dürfen. Aber ein wirkliches Studium wird das nicht gewesen sein.

In den ruhigen, festere Ziele sich setzenden Tagen des Perikles hat sich sein Geist entwickelt. Als die Hauptstadt eines mächtigen Reiches kannte er seine Heimatstadt, in den glänzend sich schmückenden Hallen und Plätzen trieb er sich herum, wenn er die Werkstatt des Vaters verlassen hatte. Doch wurde seinem Wirken offenbar erst im letzten Menschenalter des Jahrhunderts die entscheidende Richtung gewiesen. Mit dem Beginne des peloponnesischen Krieges erfaßte alles attische Geistesleben ein frischerer Schwung, er hat sichtlich auch dem Denken des Sokrates die letzten Fesseln abgestreift, daß er nun ganz als der sich zeigte, der er als Schöpfer eines neuen Denkens im Gedächtnis der Nachwelt fortleben sollte. Wir können nicht genau die Zeit angeben, da Sokrates für immer sein Handwerk verließ, um fortan ganz dem Betrachten und Forschen zu leben. Doch in den zwanziger Jahren des Jahrhunderts ist die Komödie erfüllt vom Spotte über diesen wunderlichen Mann, der da träumend in schlechtem Aufzuge durch die Straßen geht und über abstruse

[1]) z. B. Plato, Laches p. 186c.

Dinge spintisiert[1]). Von da an hat er in den Unterredungen mit jedem, der sich ihm dazu hergeben wollte, den eigentlichen Beruf seines Lebens gesehen. Aber sind die Spätern geneigt, ihn nach ihren ethischen Forderungen als einen dem öffentlichen Leben fernstehenden Denker zu schildern[2]), in Wahrheit hat er mitten in dem reichen politischen Leben dieser Tage gestanden. Und wenn er keine höheren Ämter bekleidet hat, als Soldat, im Gericht und in der Volksversammlung hat er seinen Pflichten als Bürger genügt, wie jeder andere. An mehreren Kriegszügen hat er teilgenommen, über seine Tapferkeit war nur eine Stimme. Vor Potidaea rettete er dem Alkibiades das Leben, in der Schlacht bei Delion erregte sein ruhiger Mut die allgemeine Bewunderung[3]). Auch bei Amphipolis war er dabei. Am berühmtesten war später seine Tätigkeit als Prytane in dem Prozeß gegen die Feldherrn der Arginusenschlacht, wo er seinen Einspruch gegen den Unwillen des Volkes als Einziger aufrecht zu erhalten wagte[4]). Auch unter den Dreißig, deren Befehlen nachzukommen er sich weigerte, bewährte er seinen Mut und sein Gefühl für Gerechtigkeit[5]). Wir kennen nur diese wenigen, mehr durch Zufall berühmt gewordenen Daten, dürfen demnach aber nicht zweifeln, daß er überhaupt an dem öffentlichen Leben jenen Anteil genommen hat, von dem sich kein Athener damals zurückziehen konnte.

So wird Sokrates als echter Mensch des fünften Jahrhunderts noch fest von dem Leben der Gesamtheit umfangen. Aber darüber hinaus hat er sich zu einem ganz Besonderen entwickelt, der sich seine Ziele nicht von den allgemeingültigen Bedingungen stecken ließ. Welches waren diese eigensten Wege, die er einschlug? Wer war Sokrates und was hat er gelehrt? Es gibt vielleicht keinen griechischen Menschen, bei dem die Beantwortung dieser Frage für das Verständnis der gesamten griechischen Kultur so eminent wichtig ist und bei dem sie zugleich so eigentümlichen Schwierigkeiten

---

[1]) Außer in den Wolken des Aristophanes (423) wurde Sokrates noch verspottet von Eupolis frg. 352. 361, Telekleides frg. 39, Ameipsias frg. 9 Kock. (Vgl. auch Aristophanes, Vögel 1553 ff. Frösche 1491 ff.)

[2]) Plato, Apologie 31 c ff. 36b. Xen., Mem. I 6, 15. III 11, 16.

[3]) Plato, Symposion p. 220e f. Laches p. 181b.

[4]) Xen., Hell. I 7; Plato, Apol. p. 32b. [5]) ebd. p. 32cd.

unterliegt. Auf der Höhe griechischen Geisteslebens tritt er auf und ist als die bedeutendste Erscheinung dieser Epoche ganz von ihrer Kultur getragen und doch im Innersten von ihr unterschieden, ihrer Art und ihren Zielen fremd, während die folgenden Geschlechter in ihm ihren geistigen Führer erblicken. Doch gerade diese eminente Bedeutung seiner Persönlichkeit hat ihre Erkenntnis für uns wesentlich mit erschwert. Er, der ganz Originelle, wurde schon von seinen Zeitgenossen sehr verschieden aufgefaßt, da der Reichtum seines Wesens es jedem ermöglichte, das ihm selbst Homogene festzuhalten. Und wie hätte nicht die folgende ethische Philosophie, die in seiner Persönlichkeit ihr Ideal verehrte, die verschiedensten Seiten seines Wesens hervorstellen und weiterbilden sollen, die ihrem eigenen Streben jeweils entsprachen? Selbst geschrieben hatte der Meister nichts, und so konnten aus der Fülle des von ihm Geredeten leicht die verschiedensten Momente nach Stimmung und Interesse des Aufnehmenden haften bleiben und sich zu völlig abweichenden Bildern kristallisieren. So kann es schließlich kaum Wunder nehmen, daß uns in den vier wichtigsten Quellen, die wir für Art und Lehre des Sokrates haben, nicht weniger als vier, im wesentlichen verschiedene Bilder geboten werden. Von Aristophanes, dem ältesten Zeugen, wird Sokrates in den Wolken als ein naturphilosophischer Spintisierer, der zugleich durch seinen sophistischen Unterricht die Jugend verdirbt, geschildert. Die Schriften des Xenophon, der zu seinen Jüngern gehört hat, zeigen den Lehrer der Tugend, dessen Reflexion sich hauptsächlich in praktischen Ratschlägen und rationalistischen Nützlichkeitserwägungen ergeht. Sein Schüler Plato läßt ihn, den spekulativen, dialektischen Denker, alle Höhen und Tiefen des Menschenlebens umspannen und zu einem großen Systeme vereinigen. Und nach ein paar Notizen in den Schriften des Aristoteles endlich liegt das wesentliche Verdienst des Sokrates in der Entdeckung gewisser logischer Formen des Denkens. Also der Naturphilosoph, der sophistische Rechtsverdreher, der praktische Ratgeber seiner Freunde, der dialektische Metaphysiker, der Logiker! Wo liegt hier die Wahrheit? Von diesen so verschiedenen Anschauungen hat man zunächst die des Komikers meistens ausgeschieden. Sie ist wohl interessant dafür, wie die ferner stehenden Zeitgenossen diesen Denker beurteilten, aber als authentisches Zeugnis wird man diese von einer ihm

mißgünstigen Stimmung geschaffene Karikatur nicht heranziehen wollen. Ebensowenig ist es möglich, von den Bemerkungen des Aristoteles, die nur den wesentlichen Lehrgehalt in einer abstrakten Formel zusammenfassen, auszugehen, um das Bild dieser reichen Persönlichkeit zu gewinnen. So sind uns als Hauptquellen die Schriften des Plato und die des Xenophon, der zwei unmittelbaren Hörer des Sokrates, übrig. Hier war nun zunächst klar, daß Plato in seinen späteren, mehr konstruktiven Dialogen dem Sokrates wesentlich seine eigenen Lehren zuschreibt, die vielleicht irgendwie noch in der echten Sokratik fundiert, doch weit über deren Gehalt hinausgehen; wissen wir doch durch Aristoteles, daß die Ideenlehre, die hier überall vorausgesetzt wird, erst eine platonische Schöpfung ist [1]. So hielt man sich mehr nur an die kleineren Dialoge, die mehr Ähnlichkeit mit den xenophontischen Erörterungen zu haben schienen, oder an die in erster Linie Tatsächliches erzählenden Schriften, wie die Apologie und den Kriton; daneben an den Protagoras. Aber freilich wie weit hier echte Sokratik uns erhalten sei, wie weit der Schüler die Gedanken des Meisters schon hier selbständig weiterbilde, wie weit er schon hier das Bild des geliebten Lehrers idealisiere, darüber war und ist in allen Einzelheiten Streit. Dem gegenüber erschienen die Schriften des Xenophon, und zumal die Memorabilien, als treuere historische Berichte. Er, der philosophisch nicht sehr Interessierte, meinte man, sei weniger der Gefahr unterlegen, eigene Gedanken dem Meister unterzuschieben, seine Absicht gehe jedenfalls auf historische Wahrheit, und wenn er vielleicht nicht überall in die Tiefe der sokratischen Lehre gedrungen sei, ihren mehr äußerlichen Charakter habe er umso treuer bewahrt. Und so pflegte man bei der Darstellung der Sokratik im wesentlichen den xenophontischen Bericht zu Grunde zu legen, um ihn nur mehr oder weniger durch das platonische Bild zu vertiefen [2]. Erst neuerdings haben sich stärkere Angriffe auch gegen Xenophon gerichtet. Freilich die tiefen Eingriffe in den überlieferten Text der

[1] Aristoteles, Metaphysik XIII 4, p. 1078b 30 ff.

[2] Hegel hielt sich in erster Linie an Xenophon, doch schon Schleiermacher stand diesem weit skeptischer gegenüber. Die Neueren nehmen ihre Stellung in der verschiedensten Weise zwischen Xenophon und Plato. Vgl. die Anführungen bei Joël, Der echte und der xenophontische Sokrates I 1893, S. 6 Anm. 1.

Memorabilien, der als zum großen Teil später dem Xenophon erst untergeschoben bewiesen werden sollte [1]), dürfen wohl als im wesentlichen gescheitert gelten. Aber das Mißtrauen gegenüber der xenophontischen Darstellung, das sich in diesen Versuchen ausspricht, ist damit nicht verstummt. Man hat darauf hingewiesen, daß Xenophon, wenn seine Interessen auch nicht eigentlich philosophische sind, darum doch das Bild des Sokrates benutzen könne, um seine eigenen Gedanken und Ideale an ihm auszuprägen, wie er es im Oekonomikus, dem Gespräche über die Landwirtschaft, ohne Zweifel tut. Joël hat es in seinem groß angelegten Werke [2]) unternommen, durch eingehende Vergleiche mit den sonstigen Schriften des Xenophon die eigene Gedankenwelt dieses Autors von dem echt sokratischen Gute zu sondern, indem er als Kriterium der Echtheit wesentlich die aristotelischen Notizen verwertet [3]). Und ferner hat er durch Aufdeckung einer Fülle einzelner Bezüge es mehr wie wahrscheinlich gemacht, daß Xenophon unter einem starken Einfluß der kynischen Philosophie des Antisthenes steht, in dessen Lehre er seine eigenen Ideale am deutlichsten ausgesprochen fand [4]). Demnach kann die Tatsache, daß der xenophontische Sokrates kaum anders im Sinne des Berichterstatters ausgestaltet ist, wie der platonische, schwerlich mehr geleugnet werden. Und mag nun auch Joël, gestützt auf die aristotelischen Zeugnisse, die Kluft zwischen dem echten und dem xenophontischen Sokrates ungebührlich erweitert haben — muß doch auch hier mindestens so sehr wie bei Plato, ja bei der relativen Unselbständigkeit des xenophontischen Denkens eher noch mehr gelten, daß in der echten Sokratik die Elemente enthalten waren, die unserem Berichterstatter die Farben zu seinem Gemälde lieferten — jedenfalls wird man die Memorabilien nicht mehr in allen ihren Bestandteilen mit dem gleichen Vertrauen benutzen dürfen. Eine feste Regel freilich, wie weit hier oder bei Plato das echt Sokratische

[1]) Besonders von Krohn, Sokrates und Xenophon 1874. Die Debatte hierüber im Auszuge bei Joël a. a. O. S. 2 Anm. 3.

[2]) Der echte und der xenophontische Sokrates I 1893, II 1 und 2 1901.

[3]) Der Standpunkt seiner Untersuchung prinzipiell formuliert I, S. 64 ff. In diesem einseitigen Ausgehen von den Bemerkungen des Aristoteles liegt ohne Zweifel eine Schwäche des Buchs.

[4]) Mit dem Umfang freilich, in dem Joël den Einfluß der Kyniker sucht, wird man sich kaum einverstanden erklären können.

reicht, von wo an sich eigene Gedanken des Schülers anranken, ist mit Notwendigkeit nirgends auszumachen. Daß daher heute mehr denn je Uneinigkeit über Wesen und Bedeutung der Sokratik herrscht, kann nicht Wunder nehmen. Neben Joël, der in Sokrates wesentlich den dialektischen Logiker sieht, steht die Ansicht von Döring, der uns in ihm den sozialen Reformator zeichnet, um nur die äußersten Extreme zu nennen [1]). Ihre Kriterien finden diese Ansichten nur in der inneren Zusammenstimmung des Bildes wie in dem allgemeinen Entwicklungsgange der Kultur, innerhalb der Sokrates seine Stellung angewiesen wird. Gerade aus diesem Grunde kann eine Kritik jener verschiedenen Auffassungen hier nicht unternommen werden. Es muß genügen, kurz den hier eingenommenen Standpunkt zu bezeichnen.

Selbstverständlich sind die Quellen verschieden zu beurteilen, je nach der Frage, die man an sie richtet. So muß man scheiden zwischen der Frage nach Sokrates Persönlichkeit, der Frage nach der allgemeinen Richtung und Methode seines Denkens und endlich der Frage nach dem bestimmten Inhalte seiner Philosophie. Die Eigenart seiner Persönlichkeit, seiner Stellung im Leben und des Verhältnisses zu seiner Umgebung ist ohne Zweifel relativ am besten bekannt. Freilich weichen auch hierfür die Darstellungen des Xenophon und des Plato mannigfach voneinander ab, von der grotesken Maske des Aristophanes ganz zu schweigen. Beide, Plato und Xenophon, geben in etwas idealisierte Bilder. Aber während dieser meist mehr ins allgemeine den etwas verschwommenen Typus eines trefflichen und gerechten Mannes malt, zeichnet Plato mit wohl der größten mimetischen Kunst der Antike scharf umrissene Bilder. Wem hier vor allem zu folgen ist, kann nicht zweifelhaft sein. Nur müssen wir auch bei Plato von den historischen Elementen seiner Porträts jene Verbindungslinien sondern, die von ihm, um den tieferen Sinn der Persönlichkeit nach eigener Auffassung zu schildern, gezogen sind. Ein Beispiel für viele. In der Apologie wird erzählt, wie der Schüler des Sokrates, Chaerephon, sich vom Orakel den Spruch holt, daß keiner weiser als Sokrates sei. Dieser erklärt, er habe diesen Spruch nicht verstanden, da er sich doch seines Nichtwissens bewußt gewesen. So habe er sich an alle gewandt, die etwas zu wissen

[1]) A. Döring, Die Lehre des Sokrates als soziales Reformsystem 1895.

schienen, und nun überall gefunden, daß sie in Wahrheit nichts wüßten. Jetzt begriff er den Spruch: er ist der weiseste, weil er sich auch nichts zu wissen einbildet. Diese Erzählung trägt sichtlich einen Widerspruch in sich: der Orakelspruch setzt die Tätigkeit des Sokrates voraus, hier wird er zum Motiv für seine Tätigkeit gemacht. Diese Verknüpfung ist also platonische Erfindung. Die Elemente der Erzählung aber, der delphische Spruch, die Art der sokratischen Tätigkeit, bleiben als historische Bestandteile gewahrt [1]). Wo dagegen Plato auch in späteren und von dem ursprünglichen Sokratismus weit abliegenden Dialogen bestimmte Einzelzüge über die Persönlichkeit berichtet, wie etwa im Symposion, da werden wir vertrauen dürfen, auf historischem Boden zu stehen, wenn wir auch gelegentlich gewisse idealisierende Übertreibungen abziehen müssen. Solche, ganz individuelle Einzelzüge entziehen sich ihrer Natur nach der Erfindung. Daneben kann Xenophon hier nur ergänzend in Betracht kommen, insofern er eine mehr dem populären Bewußtsein zugewandte Seite der Persönlichkeit festhält [2]).

Auch die allgemeine Methode des sokratischen Denkens wie die Art seiner Gesprächsführung ist uns nicht ganz ungenügend bekannt. Wohl zeigen hier die platonischen Dialoge den unendlich schärferen Fortschritt der Gedanken, aber in einigen Ansätzen nähern sich doch auch die von Xenophon gegebenen Gespräche diesem Tenor. Andere haben freilich einfachere Formen, immerhin lassen auch sie die Entwicklung auf jene höhere Gestaltung erkennen. Und gewiß dürfen wir annehmen, daß sich die sokratische Dialektik selbst nur gelegentlich aus der Sphäre des allgemein üblichen Gesprächstones zu jener scharfen Dialektik erhob, die, wie wir noch sehen werden, ohne deutliche Grenze sich allmählich aus jenem herausentwickelt. Kurze Notizen bei Aristoteles bestätigen die Authentizität dieser Dialektik von ihrer rein logischen Seite her. Fast noch besser ist uns die

---

[1]) Nicht weniger müssen die nackten Tatsachen aus den Stimmungen, innerhalb deren sie gegeben werden, herausgeschält werden. So ist z. B. die melancholiche Stimmung, die z. T. in der Apologie sich ausspricht, durchaus platonisch.

[2]) Den geistvollen Nachweis, daß die reiche Natur des Sokrates sich jedem so gab, wie es dessen Eigenart entsprach, und daher Xenophon wie Plato die ihnen bekannte Seite seiner Persönlichkeit schildern, unternimmt J. Bruns zu führen, das literarische Porträt 1896, S. 201 ff.

allgemeine Richtung, in der sich inhaltlich das sokratische Denken bewegte, überliefert. Daß es ethische Fragen sind, die ihn beschäftigten, erklären übereinstimmend Xenophon, Plato und Aristoteles, ebenso daß er hier überall auf ein Wissen drängte, daß er vor allem nach dem Wesen der Tugend fragte, nicht in zusammenhängender Rede zu ihrer Übung zu begeistern suchte.

Damit aber sind wir auch schon am Ende des einigermaßen sicheren Bodens angelangt. Der Einzelinhalt des sokratischen Denkens ist strittig und wird es bei der Natur unserer Quellen wohl immer bleiben. In den vermutlich älteren Dialogen des Plato, die erst aus der sokratischen Sphäre auf die Ideenlehre hindrängen, wird es wohl stets unmöglich bleiben, die Grenze zwischen den Gedanken des Lehrers und des Schülers mit Sicherheit zu ziehen. Hielt man sich daher früher zumeist an Xenophons Memorabilien, so dürfen wir es uns nicht mehr verhehlen, daß auch dessen Autorität in den letzten Zeiten schwer erschüttert ist. Die Erkenntnis, daß sein Bericht ebenso im Sinne einer bestimmten ethischen Weltanschauung gegeben ist, muß uns, mag auch die sichere Ausscheidung des kynischen Sokrates niemals völlig gelingen, mit tiefem Mißtrauen gegenüber dem Einzelinhalte der Memorabilien erfüllen. Festen Boden werden wir hier nur haben, soweit die xenophontischen Angaben mit den platonischen übereinstimmen, und das ist fast nur für das Allgemeine der Fall. Darüber kommen wir daher hier nirgends hinaus. Aber dieser Mangel bestimmter Einzelerkenntnisse ist hier vielleicht eher zu ertragen, als bei jedem andern antiken Philosophen.

Müssen wir uns doch zunächst von jeder buchmäßigen Auffassung des sokratischen Philosophierens frei machen. Sokrates hat nichts geschrieben. In einer Zeit, da zumal auf dem Gebiete der Philosophie die literarische Produktion in Vers und Prosa eine so überaus rege schon war, kann dies nur bedeuten, daß er nichts zu schreiben hatte. Langsam löst sich überall das Denken von dem unmittelbar Gelebten los, und so müssen wir uns in eine Sphäre des Denkens zurückversetzen, wo der Philosoph wesentlich im eigenen Sein und Tun den Inhalt seines Denkens zur Darstellung bringt, und die philosophische Spekulation sich nur allmählich über den Boden des allgemeinen Raisonnements erhebt. Die Philosophie hat noch etwas Fließendes, ihre Grenzen gegenüber dem Leben und Denken des

Alltags sind noch nirgends fest gezogen. Mehr frei und assoziationsmäßig schließen sich die Gedanken aneinander, auch recht heterogene können verbunden werden, da die Fülle und Mannigfaltigkeit des wirklichen Lebens noch nicht dem Zwange eines Systems gebeugt ist. Die Einheit in diesem bunten Wechsel wird hier mehr denn irgendwo sonst nur durch die Einheit der philosophierenden Persönlichkeit gewahrt. Ein Blick auf das einzige Gebiet, auf dem wir das sokratische Denken ganz sicher erfassen, ein Blick auf die Wirkungen, welche es ausgeübt hat, zeigt deutlich, wie weit mehr Wesen und Handeln des Sokrates, als seine Reflexion dem geistigen Leben eine neue Richtung gewiesen hat. Denn alle möglichen und höchst heterogene philosophische Systeme knüpfen an sein Denken an, die unter der Einwirkung der älteren Spekulationen ganz getrennte Wege wandeln, und die doch alle von Sokrates ihren Ausgang zu nehmen behaupten. Sie haben sämtlich in ihm das Ideal des Weisen erblickt. In seiner Persönlichkeit finden die ethischen Systeme der Folgezeit ihren Vereinigungs- und Ausgangspunkt. Und so schwankend die Angaben über die Reflexion des Sokrates sind, weil sie selbst sicherlich noch schwankend und ohne konsequent festgehaltenen Mittelpunkt gewesen ist, das Bild seiner Persönlichkeit erhebt sich aus den Schilderungen seiner Hörer in nicht zu vergessenden, in der Macht ihrer Eigenart sich mit Notwendigkeit aufdrängenden Zügen.

Gegensätze bestimmen das Leben des attischen Geistes. In die alte Gebundenheit des Denkens dringt von Jonien her, mit unwiderstehlicher Gewalt den Sinn der Athener bestrickend und immer weitere Kreise ergreifend, doch stets als ein Fremdes, von der eigenen Art Abweichendes empfunden, ein freieres Fühlen und Denken. Aber daneben ist die alte Weise nicht verschwunden. Wird sie öfter von den hellen Klängen des neuen Lebens übertönt, in der Tiefe halten weite Bevölkerungsschichten nur umso stärker an ihr fest. Und am Ende des Jahrhunderts, da die Ungebundenheit der neuen Entwicklung keiner Schranke mehr achtete, erheben sich solche Töne wieder lauter. Diese aus der Tiefe des gebundenen Denkens heraufschlagende Welle trägt auch Sokrates empor. Er wurzelt in der Zeit unmittelbar nach der Abwehr der Barbaren, da das attische Dasein noch auf weiten Strecken durch die alte, bäuerliche Art bestimmt war. Dem

Volke entstammt er, Handwerker war sein Vater und Handwerker ist er selber gewesen. Aber er, der Sohn des Volkes, ist ganz hineingewachsen in die hohe Kultur der Gegenwart. In dem Zeitalter des Perikles, als für eine kurze Zeit ein Ausgleich zwischen der religiösen Art und der neuen Geistesfreiheit gefunden schien, da in Ruhe und Sicherheit, noch gehalten von der gediegenen Geschlossenheit des alten Denkens, sich der attische Geist zu vollem Reichtum entfaltete, hat Sokrates die Bildung seines Geistes gefunden. Und wie diese Zeit, trotzdem sie die ganze Fülle der geistigen Kultur umfaßte, sie doch noch zu ruhiger Einheit und sicherem Besitze zusammenzuschließen vermochte, so hat auch Sokrates in dem raschen Strome des geistigen Lebens niemals die Ruhe der attischen Art verloren. Die Gegensätze des attischen Geistes finden in ihm noch einmal eine volle und charakteristische Ausprägung, doch treten sie nicht wie in einem Euripides zu schmerzlichen Dissonanzen auseinander, sondern vereinigen sich harmonisch zu einem vollen Klange.

Der attische Bauer in der ganzen Ursprünglichkeit seines Wesens steht in Sokrates vor uns; das ist das erste und für den Eindruck seiner Persönlichkeit vielleicht entscheidende Moment. Mitten in der hochentwickelten, städtischen Kultur Athens am Ende des Jahrhunderts erhebt noch einmal, aus der Tiefe des Volkes emporgestiegen, der attische Bauer mächtig sein Haupt. In der Unschönheit seiner Gestalt, seines breiten Gesichts mit den hervorstehenden Augen und der aufgestülpten Nase [1]), trug er mitten in dieser von dem Schönheitsideal aristokratischer Kreise bestimmten Welt das Abzeichen seiner niederen Herkunft zur Schau. Den Proletariern unter den Göttern, den Satyrn und Silenen, schien er zu gleichen [2]). Den unruhigen Drang hinaus in die Weite, der Athen auf die neuen Bahnen gewiesen hatte, kannte er nicht; außer bei Kriegszügen hat er kaum je die Stadt verlassen [3]). Mit dem wenigen, das er besaß und das ihm zu leben ermöglichte, zufrieden, hat er niemals nach Reichtum gestrebt [4]). Einfach war und blieb seine Kleidung mitten in der so sehr an äußerem Glanze hängenden Stadt [5]). Ihr verweichlichendes

[1]) Xenophon, Symposion 5, 5 ff. Plato, Theaetet p. 143 e.
[2]) Plato, Symposion p. 215 ab. [3]) Plato, Krito p. 52 b.
[4]) Plato, Apologie p. 31 c. 37 c. 38 b. [5]) Plato, Symposion p. 174 a.

Leben hatte keine Gewalt über ihn, Strapazen und Entbehrungen konnte er ertragen wie keiner, Kälte hatte seinem abgehärteten Körper nichts an[1]). So schreitet er sicher und fest, nie seine Eigenart verlierend, durch diese unruhige Zeit hindurch. Die Bindung an die alten Schranken des Lebens, wie sie in Religion, Sitte und Gesetz des Staates dem Athener gegeben waren, ist ihm noch selbstverständlich. In den gewohnten Bahnen heimischer Religiosität verläuft sein Denken und Tun, ohne daß er gewagt hätte, wie so viele seiner Zeitgenossen, die Waffen des neu errungenen Denkens gegen die Heiligkeit der Religion zu richten[2]). Wir dürfen es glauben, daß er an den überlieferten Formen des Kultus keinen Anstoß genommen hat, sondern sich ruhig wie jeder andere gläubige Athener dem Herkommen fügte[3]). An der Realität der eng das Menschenleben umzirkenden göttlichen Gewalten hat er sicherlich nicht gezweifelt. Sein gesetzlicher Sinn vermochte nur innerhalb der Verfassung des Staates zu leben, nicht sich trotzig auf sich selber zu stellen[4]). Der Charakter des ursprünglichen attischen Denkens, die Langsamkeit, mit der es nur wenige Gedanken aufgreift, um sich diese mit zäher Gründlichkeit ganz zu eigen zu machen, kennzeichnet auch die sokratische Art. Dem raschen Besserwissen der Jonier, die über alle Fragen ihre eigene Meinung zu haben sich getrauten und rasch und gern eine Ansicht mit einer neuen vertauschten, steht er mit dem ganzen Mißtrauen des Bauern gegenüber. Im Gegensatz zu der Fülle des Wissens, das in bunter Abwechslung die Sophisten boten, gilt es als charakteristisch für Sokrates, daß er immer dasselbe sagt und stets nur einen Punkt festhält[5]).

Aber er, der Sohn des Volkes, der so tief in der primitiven Empfindungs- und Denkweise des Attikers wurzelt, ist zugleich völlig hineingewachsen in die städtische Kultur seiner Zeit. Auf den Gassen und Märkten der Stadt treibt er sich herum, in ihren Hallen und

---

[1]) ebd. p. 219e ff.

[2]) Daß Xenophon die Religiösität des Sokrates in seinem Sinne übertrieben hat, zeigt Joël, Der echte und der xenophontische Sokrates I, S. 70 ff. Aber er hätte in Sokrates nicht das Idealbild seiner Frömmigkeit finden können, wenn dieser sich in einen irgend entschiedeneren Gegensatz zu den überkommenen Formen des Glaubens und Kultus gesetzt hätte.

[3]) Vgl. Xen., Mem. I 3, 1. [4]) Plato, Krito p. 50a ff.

[5]) Xen., Mem. IV, 4, 6. Plato, Hipp. mai. p. 301b. 304a. Hipp. min. p. 369bc.

Palästren führt er seine Unterredungen. Vor die Stadt hinaus kommt er nur selten, können ihn doch die Felder und Bäume nichts lehren [1]. Das städtische Leben mit seiner unendlichen Gesprächsfreudigkeit bildet den Hintergrund, vor dem allein sein eigenartiges Denken verständlich wird [2]. Jene lebhafte Unterhaltung, wie sie nur ein Städter zu führen vermag, dessen Geist mit großer Beweglichkeit eine Fülle von Tatsachen und Kombinationen beherrscht, ist der Nährboden seines Philosophierens. Ein Gespräch zu führen, mit souveräner Leichtigkeit die verschiedensten Gebiete des Lebens denkend zu zergliedern, darin ist Sokrates Meister. Und so sehr seine Gespräche auf einen Punkt und nach der Tiefe zu dringen suchten, das leichte Geplänkel eines harmlosen Geplauders, das spielend die Alltäglichkeiten des Lebens hin- und herwirft, hat er nicht minder beherrscht. Dürfen wir uns seine Jugendbestrebungen in Naturphilosophie und Mathematik nirgends allzu wissenschaftlich denken, soweit der gebildete Athener der Zeit mit der Luft seiner Stadt solche Ideen einatmete, beherrscht sie auch Sokrates. Jene von Jonien eingedrungene Reflexion, die kein Gebiet des Lebens mehr als ein selbstverständliches stehen läßt, die dem Geiste jede Fessel abstreift, daß er frei und mutig sich ans Begreifen und Erklären auch der bis dahin heiligsten Tatsachen wagt, hat auch das Denken des Sokrates gelöst, und ihm jene Leichtigkeit der Reflexion geliehen, die bald tief in die Dinge eindringt, bald nur spielend über sie hingleitet, in tiefem Ernste wichtige Lebensfragen erörtert, um wieder im Scherze dem Leben alle Schwere zu nehmen [3]. Ein elegantes Dasein umgibt ihn. Wohl ist er arm geblieben; aber jener weite Abstand, den manche Spätere zwischen seiner Schäbigkeit und der Üppigkeit seiner Umgebung zu machen beliebten, hat niemals existiert. Diese Kluft zwischen Arm und Reich tut sich wohl überhaupt erst nach dem peloponnesischen Kriege auf, während im fünften Jahrhundert auch dem Ärmeren Anteil an dem zumeist öffentlichen, reicheren Dasein zu nehmen möglich war. Ein Kreis vornehmer und schöner Jünglinge und Knaben schloß sich liebend dem Meister an; wie immer, wenn

---

[1] Plato, Phaedrus p. 230d.

[2] Joël a. a. O. I, S. 190ff.

[3] Die Mischung von Ernst und Scherz, die uns aus Plato so geläufig ist, kennt auch Xenophon, Mem. I 3, 8. IV 1, 1. Sympos. I 1.

in den durch die aristokratischen Anschauungen bestimmten Landschaften sich Männer in Liebe und Verehrung zusammenfanden, um gemeinsam den Idealen des Lebens nachzustreben, waltete eine zarte, geistig-sinnliche Erotik in diesem Kreise.

Ein hochgebildeter Mensch, aber in der Weise seines Empfindens ein ganz primitiver; es scheint ein Widerspruch, und Widersprüche, fast unvereinbare Gegensätze bestimmen in der Tat seine Art. Ein Spiel der Natur läßt diese Persönlichkeit aus der ursprünglichen Frische einer völlig ungebrochenen Gedanken- und Gefühlswelt hervortreten, um den Reichtum einer höchsten Kultur, der sonst nicht ohne Kampf errungen wird, wie ein gütiges Geschenk ihr zu bieten. Darum sind die Schultern dieses Mannes von der Last der Tradition nicht gedrückt; leicht und frei, in jugendlicher Selbstverständlichkeit nimmt er den vollen Inhalt dieser Kultur auf sich. Das ist das Irrationale in seinem Wesen, das ihn so ganz anders als alle Menschen sonst erscheinen ließ. Er lebte in der Gesellschaft und Kultur seiner Zeit, als gehöre er ganz zu ihr; und doch schien er wie der Bürger einer fremden Welt in der wilden Hast dieses modernen Lebens. Mitten im Drange dieses Stromes hielt er sein Haupt aufrecht und überblickte ruhig und klar, wie einst der Bauer sein engeres Dasein, die unendliche Mannigfaltigkeit des Lebens, ohne sich je an sie zu verlieren [1]). Mißtrauisch, wie einst der alte Attiker der neuen Entwicklung gegenüberstand und sich wohl zu hüten suchte, daß nicht auch ihn dies raschere Wesen aus den altgewohnten Bahnen hinausriß, so will sich Sokrates nirgends tiefer auf dies Leben einlassen. Nur in der Ruhe des Reflektierens spannt er das Netz seiner Gedanken über die Erscheinungen der Welt, auf Gefühl und Wille sollen sie ihm niemals wirken. Aus dem tiefsten Grunde seines Wesens steigen die Hemmungen empor, sobald ein rascherer Entschluß ihn dem gefährlichen Abgrunde allzu nahe bringt. Und wie so leicht dem Griechen jede tiefere Seelenregung, so umkleidet sich ihm diese mit seiner innersten Eigenart fest verwachsene warnende Stimme mit dem Schleier eines religiösen Geheimnisses. Etwas Dämonisches regt sich da in seiner Seele und hält ihn zurück von

---

[1]) Als eine ruhige, ja melancholische Natur fassen ihn die Peripatetiker Aristoteles, Rhetorik II 15, p. 1390b. 30. Problemata XXX 1, p. 953a. 27.

seinem Beginnen [1]). Bei vielen, fast gleichgültigen Angelegenheiten übt es seine hemmende Wirkung aus, nicht selten wird es halb scherzend nur eingeführt. Doch schrieb man es auch seiner Einwirkung zu, daß sich Sokrates in dem stürmischen politischen Leben zurückhielt [2]). So hat es ihn von früher Jugend an schützend in den Bahnen gehalten, die seinem geschlossenen Wesen entsprachen, und ihn davor behütet, in die unabsehbare Weite des modernen Lebens sich hinauszuwagen.

Innerlich losgelöst und frei steht er dem Leben gegenüber. Daraus resultiert ein Verhalten zur Welt, das dem Kulturmenschen in ihm oft nur zu einem halben Spiele des Witzes wird, das aber tief in seiner Doppelnatur begründet ruht. Es ist die ironische Stellung des Sokrates zu dem ihn umgebenden Leben. Nur scheinbar lebt er das Leben mit den andern, im Innersten weiß er sich stets frei von diesem Treiben; nur wie ein Schauspiel läßt er es an sich vorübergleiten, in das einzugreifen oder von dem sich zurückzuziehen jeden Augenblick seiner Willkür freisteht. Während er lebt und handelt, reflektiert er zugleich über dies Leben, überschaut seine Widersprüche und Konsequenzen. Er läßt es gelten, wie es ihm als ein selbstverständlich Echtes und Wahres engegengebracht wird, gibt sich selbst scheinbar ganz ihm hin, aber nur um von innen heraus seine Widersprüche sich entwickeln zu lassen [3]). Nichts Menschliches bleibt ihm fremd, auf ausgelassene Streiche und Liebesabenteuer läßt er sich ein; aber seine Reflexion durchdringt diese Verhältnisse so völlig, daß sie wie ein leeres Gebilde zusammenfallen. Bewundernd nimmt er jeden fremden Gedanken entgegen und gesteht geflissentlich seine Unwissenheit ein [4]); dann aber läßt er ihn sich entwickeln und hebt seine inneren Widersprüche ans Licht. In dem Kulturmenschen, der sich rasch und lebhaft jeder neuen Erscheinung

[1]) Daß das Daimonion wesentlich nur als Verbot auftritt, d. h. psychische Hemmungen bedeutet, kann heute wohl als ausgemacht gelten. Vgl. die Stellen bei Zeller, Philosophie der Griechen II 1[4], S. 80 Anm. 2 und dazu Gomperz, Griechische Denker II, S. 70 f.

[2]) Plato, Apol. p. 31 d.

[3]) Hegel, Werke Bd. 14 (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II), S. 62.

[4]) Diese von Aristoteles allein berücksichtigte Ironie (Nikomachische Ethik II 7 p. 1108a 22, IV 13 p. 1127b 22) ist nur ein Ausfluß der allgemeinen Stellung des Sokrates zum Leben.

entgegenwirft, steigt der ruhige und klare Sinn einer primitiveren Denkweise empor. Er durchdringt alle Erscheinungen des Lebens mit seinem logischen Denken, schlägt die Flamme der Affekte darnieder und enthüllt dies Leben, an das er sich anfangs ganz dahinzugeben schien, in seinen Widersprüchen und Absurditäten.

Sein ganzes Sinnen ist auf dies Leben gerichtet; doch während bei den Sophisten, die rasch fertig mit dem Wort eine eigen geschaffene Doktrin vorzutragen vermochten, das subjektive Bewußtsein das Objekt bestimmte und ihm selbstherrlich seinen Stempel aufprägte, will sich Sokrates Denken ganz von dem Objekte bestimmen lassen. Mit der attischen Gründlickeit, die nicht rasch die Erscheinungen formen will, sondern jeden Eindruck sich völlig zu eigen zu machen sucht, will Sokrates den Reichtum des hohen Kulturlebens seiner Zeit umspannen. Da steigen aus der Fülle des Lebens stets neue Schwierigkeiten empor, nirgends zeigt der Weg der Forschung ein Ziel, weiter und weiter dringt das Denken in das Objekt hinein, doch nur schwerer und unlösbarer erscheinen die Probleme. Das ist das Nichtwissen des Sokrates gegenüber der raschen sophistischen Weisheit. In alle Tiefen der Probleme leuchtet er hinein, wo die Sophisten nur für den Augenblick ein rasch wieder verlöschendes Licht anzuzünden vermögen. Fragend und suchend und niemals endend ist sein Forschen. Das Staunen über die Welt ist die eigentliche Triebkraft seines Philosophierens. Mehr noch in Gefühlen und Ahnungen äußert es sich, die wiederum als ein Irrationales in die Verstandesklarheit des Sokrates hineinreichen. Er, der gewöhnlich so ganz im Leben darinnen zu stehen schien, konnte plötzlich die Welt um sich vergessen und in tiefes Sinnen versinken. Der grüblerische Zug der Athener, der hervortrat, sobald die Reflexion tiefer ihr Wesen bestimmte, bricht in Sokrates aus den Tiefen seiner Natur mit elementarer Wucht empor. Ohne den Verlauf der Zeit zu bemerken, konnte er wie ein Träumender stundenlang stehen [1]). Er vergaß die Welt, wie der Ekstatiker; aber in dieser Ekstase der Nüchternheit trägt ihn allein das Denken, nicht ein Rausch der Affekte über die Wirklichkeit empor. Die Schwere des Problems treibt den Geist ganz in sich selbst zurück, um im

---

[1]) Plato, Symposion p. 174d ff. 220cd.

einsamen Grübeln die Begriffe, die das Leben bot, zu ordnen und zu ergründen. Welche Frucht diesem Ringen mit dem Gedanken beschert war, hat niemand je erfahren. Doch das Prinzip der künftigen Philosophie, die Welt aus dem subjektiven Bewußtsein heraus zu begreifen, war hier erstmals gefunden.

Ehe wir dem eigentlichen Inhalt der sokratischen Reflexion näherreten, müssen noch einige mehr äußere Bedingungen seines Reflektierens betrachtet werden. Als ein Lehrer erschien er der Folgezeit; die ihn genauer kannten, behaupteten freilich, daß er niemals eigentlich gelehrt habe [1]). Und in der Tat erwuchs diese belehrende Unterhaltung aus ganz anderen Bedingungen als sonst bei dem in Griechenland bekannten Unterricht. Daß er sich nicht bezahlen ließ, darin sah seine Umgebung vor allem die charakteristische Eigenart, die seine Unterredungen von denen zünftiger Lehrer unterschieden [2]). Und dieser Umstand wurzelt tief in dem ganz besonderen Boden, aus dem die sokratische Lehre erwächst. Die Sophisten sahen in ihrem Unterricht nur ein Geschäft und nahmen daher natürlich Bezahlung. Sokrates Unterricht dagegen beruht auf jener freien Erziehung, die unter Gleichgestellten und Befreundeten der Ältere dem Jüngeren zu teil werden ließ, und geht damit zurück auf jene seit alters in den Männerverbänden des aristokratischen Griechenlands übliche Lehrweise. Innig schlossen sich hier Lehrer und Schüler aneinander an, ein Bund des Lebens erwuchs nicht selten aus diesem Verhältnis. In der älteren Zeit mag sich die Lehre vor allem auf das Verhalten im Kampf und bei den gymnastischen Übungen bezogen haben; das äußere, vornehme Benehmen kam wohl hinzu. Doch je mehr das Leben durch geistige Motive bestimmt wurde, umso stärker drangen ohne Zweifel auch solche Momente in diese Erziehung ein. Daß der Jüngling bei dem Manne auch eine gewisse praktische Unterweisung im Reden erhielt, das er in Athen so nötig brauchte, werden wir annehmen dürfen. Ein solcher Kreis von Freunden, Jünglingen und Knaben umgab auch den Sokrates, die in ihm ihren geliebten Lehrer verehrten [3]).

---

[1]) Plato, Apologie p. 33a.

[2]) ebd. 31b. 33a und oft bei Plato und Xenophon.

[3]) Die durch die aristokratische Anschauung Athens bestimmte Lehrweise des

Aber nicht dozierend, wie der Sophist, tritt er ihnen gegenüber. Im Hin und Her der Gedanken, im Austausche der Ideen schreitet die Untersuchung vorwärts. Damit wird der Dialog die sokratische Methode der Untersuchung. Und Sokrates beschränkt diese Unterhaltung nicht auf die Genossen, die in einem engeren Verhältnisse zu ihm stehen. Mit jedem, der ihm in den Weg kommt, knüpft er seine Gespräche an, um in gemeinsamem Suchen die Wahrheit zu finden. Er, der Sohn des Volkes, zieht mit Vorliebe die Handwerker ins Gespräch. Das ist nichts besonderes. In dem Athen mit seiner relativ doch beschränkten Einwohnerzahl, wo so viele unter einander sich kannten, bestimmt das Schwatzen auf den Gassen und Märkten, das Bereden von allem und jedem im lebhaften Austausche der Gedanken sicherlich in erster Linie das Bild des städtischen Lebens. Wie viele Männer in traulicher Unterhaltung beieinander stehend zeigen uns nicht die Vasenbilder! Als die geschwätzigste Stadt von Griechenland war Athen noch später berühmt und berüchtigt [1]). Dieses Schwatzen hin und her ist der Nährboden der sokratischen Denkweise. Ganz anders also, wie der Lehrvortrag der Sophisten, der sich wohl aus dem gehobenen Vortrage der Rhapsoden entwickelt hatte [2]), entstammt sie den Niederungen des alltäglichen Lebens. Und es ist nur natürlich, daß sich jene streng dialektischen Dialoge, wie wir sie bei Plato finden, nicht unmittelbar aus dem populären Gespräche erhoben haben. Denn darin stimmen alle unsere Berichterstatter überein, daß sich jene tieferen Untersuchungen nur wie ungewollt aus dem einfachen Gespräche entwickelten.

Gewiß konnte diese allgemeine städtische Unterhaltung die verschiedensten Gegenstände berühren, Klatsch und Neuigkeitskrämerei haben sicherlich keine geringere Rolle gespielt als heute. Aber erst das Disputieren gibt dem attischen Gespräch sein charakteristisches Gepräge; von Streitreden sind Tragödie und Komödie erfüllt, und selbst in die historische Darstellung dringen sie ein [3]). Hier wird ein Thema alle andern zurückdrängen. Die Handlungen und Taten der Menschen, eigene wie fremde, boten doch das meiste Interesse. In den Palästren

---

Sokrates dem Kaufmannsstandpunkte der Sophisten richtig gegenübergestellt Xen., Mem. I 6, 11 ff.

[1]) Plato, Gesetze I, p. 641 e. [2]) Vgl. oben S. 254 Anm. 1.

[3]) Hirzel, Der Dialog I, S. 26 ff.

wurden die Übungen der Knaben beurteilt, an der Kunst des Reitens nahmen alle ein sportsmäßiges Interesse. Zu den Bauten der Architekten drängen sich die Leute hinzu, um lobend oder tadelnd ihr Wachsen zu verfolgen. Neu aufgestellte Bildwerke und Gemälde werden nicht weniger beschaut und begutachtet. Die Vorträge der Dichter und Redner, die Schauspiele im Theater und nicht zuletzt die Taten der Staatsmänner und Feldherrn, all dies, was der Grieche Techne nennt, die gelernte Kunstübung, bildet den Gegenstand dieser lebhaft beurteilenden Unterhaltung. Wer die Episteme, das rechte Verstehen, in seinem Berufe besitze und also ein Kunstverständiger, ein Sophos, oder ein Berufstüchtiger, ein Agathos, sei, wird hier gefragt; worin die Berufstüchtigkeit, die Arete, bestehe.

Damit sind schon alle Grundbegriffe des sokratischen Denkens gegeben. In diesen Debatten wurzelt die Dialektik des Sokrates. Ist er doch selbst ein solcher Technites gewesen und in den Ideen dieser Kreise groß geworden. Und an den kritisierenden Debatten auf den Straßen hat er sicherlich lebhaften Anteil genommen. So haben sie Richtung und Inhalt seines Denkens in seinen Ausgangspunkten bestimmt [1]). Nach Art und Wesen der Arete hat er gefragt zu »tüchtigen« Menschen, die sich auf ihr Tun »verstünden«, hat er seine Hörer zu bilden gesucht. Doch nicht nur dieser erste Inhalt, auch Weg und Methode seines Philosophierens ist aus diesem Gespräch der Straße erwachsen. Die wertende Betrachtung des Lebens war schon hier gegeben. Nicht wie der ionische Gelehrte, dessen Theorien den dichterischen Welt- und Lebensbildern entstammten, stand man hier den Erscheinungen des Tages rein betrachtend gegenüber. Lob und Tadel gaben den Lebensnerv dieser Gespräche ab. Und welcher Maßstab wurde dabei angelegt? Es ist im vorangegangenen Kapitel gelegentlich gezeigt worden, wie die Betrachtung des Lebens nach Nützlichkeitsprinzipien damals allgemein verbreitet war. Eine solche Beurteilung beherrscht auch diese Gespräche [2]). Nicht

[1]) Wer da meint, daß diese Gedankenkreise doch allzu unansehnlich für den Beginn einer neuen Richtung der Philosophie seien, der bedenke, daß gerade diese Unansehnlichkeit seiner Sphäre dem sokratischen Denken von den Sophisten zum Vorwurf gemacht wird. Plato, Hipp. mai. p 288 d. 290 de. Gorgias 490 c.

[2]) Vgl. oben S. 317. Die Belege geben überall die xenophontischen Gespräche. und auch die platonischen, soweit sie sich auf den populären Standpunkt der Mitunterredner herablassen.

ob ein Kunstwerk, ob die Ausführung einer turnerischen Übung schön sei und das Wohlgefallen errege, wird diskutiert. Hätte doch darüber, da allgemeine Kunstprinzipien noch völlig unbekannt waren, eine Debatte unmöglich stattfinden können. Ob die Bewegungen des Ringers ihrem Zweck entsprechen, ob ein Gebäude seine Bestimmung richtig erfülle, ob Staatsmänner oder Feldherrn ihre Aufgaben gelöst haben, das ist überall die Frage. Eine Zweckbetrachtung beherrscht diesen gesamten Ideenkreis. Dem entspricht völlig der Standpunkt des Sokrates. Eine mit Rücksicht auf ihren Zweck alle Betätigungen wertende Betrachtung sucht hier die Welt zu durchdringen [1]). Und auch die Methode des Sokrates endlich ist in dieser Gesprächsführung vorbereitet. Was diese vor allem von dem gesprochenen oder geschriebenen Lehrvortrage der ionischen Wissenschaft scheidet, ist die Stetigkeit, mit der von Grund zu Grund vorwärts geschritten wird. Der Jonier trägt, was er sagen will, von Anfang an als eine ihm bekannte Einheit in sich, organisch läßt er seine Weisheit sich vor seinen Hörern entfalten. Er fragt nicht nach ihrer Zustimmung für jeden einzelnen Punkt; als ein Ganzes stellt er seine Lehre vor sie hin. Im Gespräch dagegen entwickelt sich jedes Moment erst auf Grund des vorangegangenen; erst nachdem sich die Unterredner über das erste geeinigt haben, können sie zum zweiten fortgehen, das ohne die Zustimmung zum ersten keine Wahrheit besitzen würde. Auch wo sich innerhalb des Gesprächs eine längere, zusammenhängende Rede entwickelt, wird sie sich dadurch von dem mehr dichterischen Vortrage des Sophisten unterscheiden, daß sie ihre Gründe logisch fundiert, nicht nur mehr phantasiemäßig vorbereitet. Selbst die Formen der sokratischen Gesprächsführung werden schon in dem allgemeinen Raisonnement ausgebildet worden sein; jene einfachste, die zu jedem Grunde die Zustimmung des Gegners verlangt, um ihn so zur letzten Folgerung zu führen, wie die feinere, die ihm allein die Gründe vorträgt, um

[1]) Mit Unrecht sieht man (schon Xenoph., Mem. I 1, 11 ff., dann Cicero, Tusc. V 4, 10. Acad. poster. I 4, 15) den Unterschied des Sokrates von den Joniern darin, daß diese über die Natur, jener über die Menschen reflektiert hätte. Die Theorien der Jonier umspannten zumeist Natur- wie Menschenleben. Und ob sich nicht auch Sokrates gelegentlich mit seiner teleologischen Betrachtung auf das Gebiet der Natur wagte, muß jedenfalls dahingestellt bleiben (vgl. Xen., Mem. I 4. IV 7).

ihn die Folgerungen selbst ziehen zu lassen; die direkte Art, die eigene Position zu verteidigen oder die des Gegners anzugreifen, wie jene indirekte, die zumal der sokratischen Ironie eine gefügige Waffe bot, wo der Widerlegende die bekämpfte Meinung scheinbar annimmt, um sie in ihren Konsequenzen sich entwickeln zu lassen, die schließlich zu einem Absurdum oder einem eklatanten Widerspruch führen.

Aus dieser Gedankensphäre wächst die sokratische Forschung hervor. Doch ihre Wirkung konnte nur dadurch eine so starke werden, daß sie tieferen Strebungen der Zeit entsprach, von denen jene Gespräche des Alltags nur der äußere Abglanz waren. Wir sahen zuvor, wie die Entfesselung der Affekte in Verbindung mit einem reich entwickelten Intellekt in dem Athen des fünften Jahrhunderts eine hohe, mit jugendlicher Frische auf allen Gebieten des Lebens zu Taten und Wirken vorstrebende Energie erweckte [1]. Daher sind alle Gedanken und Gespräche so ganz erfüllt von der Tätigkeit der Menschen und ihren Erfolgen. Auf dem Gebiete, das jeder einzelne als das Feld seines Wirkens betrachtet, sich hervorzutun, durch nie rastende Tätigkeit hohe Erfolge und damit Anerkennung und Ruhm zu ernten, das ist der Stachel in jeder Seele. Und der Intellekt sollte die Waffen bieten, diesem Streben den Erfolg zu sichern. Daher jenes fieberhafte Suchen nach Wissen auch in ganz zum Praktischen angelegten Naturen. Die Fähigheit, die Dinge von allen Seiten zu betrachten, alle Mittel zu finden und keinem Ereignis unvorbereitet entgegentreten zu müssen, wollten sie lernen. Diesem Streben nach Tat und Wirken, das der Nerv alles äußeren Lebens dieser Zeit ist, verbindet sich auch das Denken des Sokrates. Nicht eine nörgelnde Kritik an den Werken der andern will er üben, sondern zu besserer und reicheren Erfolg versprechender Tätigkeit anleiten. Wer wäre besser zu solchem Rate befähigt gewesen, als er, der mitten im Leben stehend sein Streben kennt und doch in der festen Besonnenheit seines Wesens sich niemals an diesen brausenden Strom verliert?

Als der umsichtige Berater seiner Freunde erscheint er zunächst Derjenige seiner Schüler, der zumeist zum praktischen Leben ange-

---

[1]) Vgl. oben S. 309.

legt aller Spekulation fern stand, hat uns diese Züge seines Bildes vor allem festgehalten. Gewiß werden wir jene Gespräche der Memorabilien, in denen Sokrates seinen Freunden Ratschläge für ihre verschiedenen Tätigkeiten gibt, nicht im Einzelnen als historisch ansehen dürfen, zumal das starke Übergewicht der militärischen Gespräche sichtlich auf Xenophons Vorliebe und Sachkenntnis deutet. Der allgemeine Typus braucht aber deshalb nicht angezweifelt zu werden. Überhaupt konnten natürlich nicht die eigentlich technischen Berufe Gegenstand seiner Ratschläge werden, sondern nur jene Pflichtenkreise, an denen jeder Bürger Anteil hatte. Die Kunst, sich im Staate zu betätigen und sein eigenes Haus gut zu verwalten, werden so gelegentlich als die vorzüglichsten Disziplinen der sokratischen Reflexion angegeben [1]. Jede andere Kunst wird gelehrt und nur der Sachverständige hat in ihr mitzureden, auf jene Künste dagegen glaubte jeder sich ohne weiteres zu verstehen [2]. Auch diese Lebensgebiete zum klaren Bewußtsein zu wecken, ist Sokrates Streben. Dabei gelten auch sie völlig als eine Techne, eine Kunstfertigkeit, wie die des Handwerkers. Man muß sie lernen und alle Erfordernisse dafür sich klar gemacht haben; nur wer das Wissen besitzt, kann sich in ihnen betätigen [3]. Das Prinzip der Beurteilung bleibt dabei auch hier ganz teleologisch, die Kenntnis des Nützlichen und Schädlichen ist die Hauptsache [4]. Der Typus dieser Gespräche ist fast überall der gleiche. Dem Ratsuchenden wird jedes Erfordernis seiner Aufgabe von Sokrates in Frageform entgegengehalten. Er, der zumeist an solch entlegenere Bedingungen gar nicht gedacht hat, weist ihre Erfüllung zuerst gewöhnlich brüsk zurück. Sokrates nimmt diesen Standpunkt an, und läßt nun die Folgen einer solchen Unterlassung erwägen. Da ergibt sich denn meist, wie auch die geringfügigsten Versehen das ganze Unternehmen stören können. So führt Sokrates seinen Freund durch alle Gebiete seiner Pflichten hindurch, bis er ihm alle Seiten seines Berufes klargemacht hat [5].

---

[1]) Xen., Mem. IV 1, 2. 2, 11.

[2]) ebd. IV 2, 2. Plato, Protagoras p. 319a ff.

[3]) Xen., Mem. IV 2, 2; vgl. III 1, 2 u. 4. 3, 9. 4, 6. 5, 21 f.

[4]) ebd. IV 1, 5.

[5]) Ein Musterbeispiel Mem. III 3, freilich nur der Form nach, der Inhalt gehört wohl zumeist Xenophon.

Die Fähigkeit des entwickelteren Intellekts, die einzelnen Elemente einer komplexen Erscheinung wechselnd nach subjektivem Belieben hervortreten zu lassen, verbindet sich hier mit jener attischen Gründlichkeit, die nichts unbeachtet läßt und jede Folge einer Handlung erwägt.

Nur allmählich wachsen aus diesen Betrachtungen über die im Berufe sich bewährende Tüchtigkeit die Fragen nach den seelischen Tugenden heraus. Viel zu einseitig pflegt man oft ihre Untersuchung als den wesentlichen Inhalt der sokratischen Philosophie anzusehen, wodurch jene eigenartige Gleichsetzung von Tugend und Wissen notwendig in eine verkehrte Beleuchtung gerückt wird. Dem gegenüber ist aufs schärfste zu betonen, daß das von uns herkömmlicher Weise mit Tugend übersetzte Wort, Arete, zunächst nur jene praktische Beruftstüchtigkeit bezeichnet. Mit den seelischen Tugenden hat es anfangs gar nichts zu tun; und es muß als höchst zweifelhaft bezeichnet werden, ob Sokrates selbst schon dem Worte eine Beziehung auf jene Tugendbegriffe gegeben hat. Denn fragen wir die Literatur der Zeit, Dichter, Historiker wie Redner gebrauchen alle einstimmig das Wort in der alten Bedeutung, seinen Plural, um einzelne, tüchtige Taten zu bezeichnen [1]). Scheint hier wie schon im Homer das Wort gelegentlich die Tapferkeit zu bedeuten, so ist darunter nur scheinbar ein eigentlicher Tugendbegriff zu verstehen, in Wahrheit die Tüchtigkeit des Kriegers. Seelische Eigenschaften werden mit dem Worte deutlich erst von Plato bezeichnet, und zwar noch nicht in seinen frühesten, dem sokratischen Denken nahe stehenden Werken, sondern erst im Staate. Und noch hier führt er sie als »sogenannte Seelentugenden« ein [2]). Der alte Begriff bleibt auch bei ihm dauernd daneben bestehen. Aus der dem Sokrates gleichzeitigen Literatur weisen nur ganz vereinzelte Stellen schon in dieselbe Richtung, ohne daß die Bedeutung sich doch schon wirklich gewandelt hätte [3]). Wie also kommt Sokrates Reflexion, die sich

[1]) Die Belege geben die Spezialwörterbücher.

[2]) ἀρεταὶ καλούμεναι ψυχῆς Staat VII, p. 518d.

[3]) So nennt Euripides frg. 853 ἀρεταί gewisse sittlich-religiöse Forderungen, wobei aber auf dem Tun noch immer der Hauptnachdruck ruht. Manchmal wird ἀρετή einem Begriff wie τὸ σῶφρον, δίκαιον, δικαιοσύνη koordiniert (Euripides frg. 672, Thukydides III 10, Plato, Krito p. 53c.)

ganz in der Sphäre der Arete als praktischer Tüchtigkeit zu bewegen scheint, auch zu diesen, nach unserer Auffassung so völlig heterogenen Tugendbegriffen? Und wie hat sie damit den so wichtigen Bedeutungswandel des Wortes vorbereitet? Die Schriften seiner Schüler geben auf diese Frage eine klare Antwort. Sokrates reflektiert ja nicht über die Tüchtigkeit in jedem beliebigen Berufe. Der politischen Arete gilt in erster Linie sein Denken. Da mußten nicht zuletzt sich auch die Forderungen der Gerechtigkeit, Frömmigkeit usw. erheben. Wie könnte einer seinen Pflichten recht nachkommen, ohne gerecht und fromm sich den Gesetzen zu fügen, tapfer den Feinden zu begegnen, maßvoll sein Leben in den Schranken der Sitte zu führen? Als Teile also der einen, großen Arete des Staatsbürgers treten diese Eigenschaften hier hervor. Nur dadurch erhalten sie erstmals eine Beziehung zu diesem Worte, dessen Bedeutungssphäre ursprünglich der ihrigen ganz ferne liegt. So wird in Platos Protagoras über die politische Tüchtigkeit gehandelt und dabei die seelische Tugend als wichtigster Teil dieser Arete angesehen. Nur durch Gerechtigkeit und Sophrosyne kommt diese Arete zustande [1]). Gerechtigkeit, Sophrosyne und Frömmigkeit wird zusammenfassend die Tüchtigkeit des Mannes genannt [2]). Sokrates knüpft daran die Frage, ob die Arete nur eine sei und jene Begriffe ihre Teile, oder ob diese nur verschiedene Ausdrücke für einen einheitlichen Begriff seien [3]). So entwickelt sich der Teil allmählich aus dem Ganzen und sollte bald eine immer größere und schließlich überwiegende Bedeutung gewinnen. Wandte doch die Vertiefung des Seelenlebens in dieser Zeit überall die Reflexion den psychischen Bedingungen des Handelns zu. Daß es bestimmte seelische Eigenschaften sind, die neben all jenen Erfordernissen des äußerlichen Verhaltens und Könnens, Wert oder Unwert eines Menschen bestimmen, ist damals niemandem mehr verborgen. Darin lag offenbar auch das Wesentliche all der mahnenden und belehrenden Gespräche des Sokrates, daß sie sich, wenn irgend möglich und der Unterredner nur irgend folgen zu können schien, in die Tiefe wandten

---

[1]) p. 323a. [2]) ebd. p. 325a.

[3]) ebd. p. 329c. Die Gerechtigkeit als Teil der Arete auch Xenoph., Memor. III 9, 5.

und von den äußerlichen Bestimmungen eines tüchtigen Praktikers zu dessen seelischen Eigenschaften fortschritten. Platos früheste Dialoge eilen stets aus der Welt der Äußerlichkeiten diesem vertieften Standpunkte zu, und wenn uns der jedem Theoretischen abholde Xenophon nur wenig von solchen Gesprächen übrig gelassen hat, Spuren dieser Richtung finden sich auch bei ihm, die an dem Gegensatze zu seiner sonstigen Darstellung die beste Gewähr ihrer Authentizität haben [1]). Und derselbe Xenophon erklärt im rechten Widerspruch zu seinen meisten Aufzeichnungen, daß Sokrates in seinen Gesprächen erforscht habe: was religiös, was irreligiös; was schön, was häßlich; was gerecht, was ungerecht; was Besonnenheit, was Wahnsinn; was Tapferkeit, was Feigheit [2]).

Als ein Teil jener im praktischen Leben zu erfüllenden Forderungen treten diese Tugenden auf; deshalb haften ihnen auch all jene Bestimmungen an, die für jene gelten. So gut sich ein Staatsmann auf die Kunst der Rede, auf die Kunst der Diplomatie verstehen muß, gerade ebenso muß er sich nach Sokrates Auffassung auf die Gerechtigkeit verstehen. Wie ein Feldherr Taktik und Stratagie kennen muß, nicht anders die Tapferkeit. Und der gute Bürger, der in den Regeln des Anstandes wohl erfahren sein soll, er muß auch die Kenntnis der Sophrosyne besitzen. Daher stammt jener extreme Intellektualismus, der uns so befremdlich und doch in dieser Betrachtungsweise natürlich begründet ist [3]). All diese Tugenden sind gerade ebenso wie die praktische Tüchtigkeit ein Wissen, ein Sichdaraufverstehen, eine Episteme [4]). Daß der, welcher diese Tugenden kennt, sie auch übt, erscheint als selbstverständlich. So gewiß ein Handwerker, der die Kunstgriffe seines Gewerbes kennt, sie anwenden wird, so gewiß Staatsmänner und Feldherrn, die sich über die Regeln der Politik und Taktik ins Klare gekommen sind, sich danach richten werden, so sicher wird auch der, der da weiß, was

---

[1]) z. B. Mem. II 6, 36. III 2, 4. 11, 10.

[2]) I 1, 16.

[3]) Vgl. darüber meine Schrift, Der Intellektualismus in der griechischen Ethik 1907, S. 47 ff.

[4]) Dieser Ausdruck, der Wissen und Können in gleicher Weise umfaßt, wohl der eigentlich charakteristische; daneben auch σοφία, die Kunstverständigkeit; siehe ebd. S. 49.

Gerechtigkeit und Tapferkeit ist, sich danach richten, und also gerecht und tapfer sein. Der völlige Mangel an Übung in psychologischer Reflexion läßt alle Tatsachen des Innenlebens noch unter einer einheitlichen Form sich dem Beobachter darstellen; und als solche bietet sich die an sich deutlichste und in dem reflektierenden Bewußtsein vor andern tätige Funktion der intellektuellen Prozesse. Das gewaltige Vertrauen, das diese Zeit dem Wissen entgegenbrachte, da man mit dem Zauberschlüssel des Intellekts alle verborgenen Schätze des Lebens sich zu erschließen meinte, kam dem Sokrates entgegen, daß die Jugend an seinen Lippen hing, wenn er verkündete, auch der Besitz edler Eigenschaften hinge nur davon ab, daß man wisse, was diese Tugenden ihrem Wesen nach seien.

Der Inhalt der von Sokrates gelehrten und geforderten Tugenden ist kein wesentlich neuer [1]). Wer diesen Mann zum sittlichen Reformator machen will, der neue Werte geschaffen habe, dem wird es immer schwer fallen, den charakteristischen Inhalt dieser angeblich doch so wirkungsvollen Tugendpredigt herauszustellen. Er, der mit seinem Empfinden so tief in den primitiveren Kreisen des attischen Denkens wurzelt, kennt an sittlichen Werten wesentlich nur die Ideale, die schon einst den attischen Bauern vorschwebten: sich den Maßen des Lebens einzufügen, gerecht und fromm den Gesetzen der Heimat und der Götter nachzukommen, tapfer im Kriege seinen Mann zu stehen und keine wilde Leidenschaft die ruhige Besonnenheit trüben zu lassen. Neben diesen Tugenden, der Gerechtigkeit und Frömmigkeit, der Tapferkeit und Besonnenheit, steht etwa noch das Lob eines tätigen, arbeitsamen Lebens, wie es auch schon der primitive Bauer kannte. Aber Sokrates macht diese bis dahin im Allgemeinbewußtsein nur durch Übung, Ermahnung und Beispiel gepflegten Tugenden zum Gegenstande einer eindringenden Reflexion. Damit verflicht sich hier überall das Theoretische eng ins Praktische; je tiefer der Mensch das Wesen jener Tugenden begreift, um so sicherer wird er sie üben. Die scheinbar ganz theoretischen Reflexionen und Begriffsbestimmungen tragen als eigentlichen Lebensnerv ein eminent sittliches Pathos in sich. Daher weckt das sokratische Gespräch jene

[1]) Der Einfachheit halber rede ich von Tugenden, obwohl Sokrates selbst, wie gesagt, diese Eigenschaften noch kaum als Aretai bezeichnet hat.

tiefe Begeisterung und zieht so viele unwiderstehlich an. Die intellektuelle Freude an logischer Denkarbeit, die in jenen Jugendzeiten wissenschaftlichen Denkens mit starker Gewalt die Menschen ergriff, verbindet sich mit dem Streben des Atheners nach Tugend und Tüchtigkeit zu einer unauflöslichen Einheit.

Wer das Wesen der Tapferkeit erkannt hat, ist tapfer; wer da weiß, was Gerechtigkeit ist, der ist gerecht. Was also ist dies, was wir da Gerechtigkeit, Tapferkeit, Sophrosyne und ähnlich nennen? Wüßten wir nur, was es in Wahrheit ist, wir würden auch danach handeln. Nur weil diese Tugenden bis jetzt allein aus dumpfem Drange mehr unbewußt geübt werden, sind sie so selten; weil niemand sie kennt, darum werden sie so leicht vergessen. So unternimmt es der Intellekt, dem diese Zeit alles zutraut, in die dunkeln Gründe des Lebens und der Leidenschaften hineinzuleuchten, um das Treiben der Menschen ans helle Licht der Reflexion zu ziehen, in dem festen Glauben, daß ihr vom Unbewußten erlöstes Leben alsbald sich so gestalten würde, wie die Reflexion es als das wünschenswerteste und beste erkennt. Erkenne dich selbst! so lautet die Mahnung des delphischen Gottes, die Sokrates oft im Munde führte [1]). Was du bis jetzt unbewußt, einem Instinkt oder einer Gewohnheit folgend, gewesen bist und getan hast, das ziehe herauf in die Sphäre bewußten Denkens, gib dir darüber Rechenschaft und erkenne sein Wesen! So hat Sokrates an jener Erweckung des Lebens zu bewußter Übung einen hervorragenden Anteil, und er, der mit der Beweglichkeit onischen Intellekts jene bohrende, attische Gründlichkeit verband, mußte hier tiefer als irgend ein andrer dringen.

Wir lesen in den Memorabilien eine ganze Reihe sehr bestimmt aufgestellter Definitionen, die völlig zu dem Ausgangspunkte des sokratischen Denkens passen und die zum Teil auch in den platonischen Dialogen wiederkehren, wo freilich von ihnen zumeist zu weiteren und tieferen Bestimmungen fortgeschritten wird [2]). So wird in scharfem, echt sokratischem Gespräche der Begriff des Frommen dahin be-

---

[1]) Xen. Mem. IV 2, 24 ff., auch III 7, 9. 9, 6. Plato, Apol. p. 28 e. Phaedrus p. 229 e.

[2]) Die xenophontischen Definitionen in Mem. IV 6 hält ihrem Kerne nach auch Joël a. a. O. I, S. 321 ff. für sokratisch.

stimmt, daß er die religiösen Gesetze[1]), der des Gerechten, daß er die in menschlichen Angelegenheiten geltenden Gesetze kenne[2]). Tapfer ist, wer in Not und Gefahren sich recht zu benehmen weiß, feig, wer es darin verfehlt[3]). Hier wird das Wesen der nach Analogie der praktischen Künste gedachten Tugenden durchaus in einer äußeren Art des Verhaltens gesehen; man ist noch weit entfernt, sie als psychische Eigenschaften zu erfassen. Die Bedingungen, die der Praktiker erfüllen muß, um erfolgreich zu wirken, geben allein den Inhalt jener Tugenddefinitionen ab, ohne daß die Stellung des Subjekts zu seinen Handlungen schon irgend berücksichtigt würde. Um gerecht zu sein, nicht der Gesinnung nach, die zunächst gar nicht in Frage steht, sondern im Handeln, d. h. sich allen Gesetzen einzufügen, dazu ist deren Kenntnis in der Tat die wesentlichste Bestimmung. Ohne sie wird der Politiker nicht auskommen. Und nur der Feldherr ist wahrhaft mannhaft, wiederum nicht seinem Gemüte nach, sondern in seinem Tun und seinen Erfolgen, der alle Bedingungen in gefahrvollen Lagen recht zu beurteilen weiß. Daß dabei der wichtigste Teil des Begriffs ohne weiteres mit dem Gesamtbegriff identifiziert wird, darf nicht wunder nehmen. Das logische Denken wagt erst seine frühesten Schritte; noch hat es nicht gelernt, Begriffe eines weiteren und engeren Umfanges zu unterscheiden, und meint, ein Urteil wie dies, daß der Gerechte die Gesetze kennen muß, ohne weiteres umkehren zu dürfen.

Eine andere Ausführung bei Xenophon gehört ganz in die gleiche Sphäre, wenn sie auch schon einer etwas abstrakteren Fassung zustrebt. Ihrem Kerne nach wird sie gleichfalls sokratisch sein[4]). Danach trennte Sokrates die Weisheit und Sophrosyne nicht, denn auch im Leben, meinte er, handele jeder edel und gut, wenn er nur wisse, was dies sei. Denn jeder wähle sich das aus, was er für sich am vorteilhaftesten halte. Wer daher nicht recht handele, könne so wenig weise wie besonnen sein[5]). Auch die Gerechtigkeit und

[1]) Mem. IV 6, 4. Ähnlich Plato, Euthyphro p. 14c die Frömmigkeit als die Wissenschaft des Opferns und Betens.

[2]) ebd. IV 6, 6.

[3]) ebd. IV 6, 11. Vgl. Plato, Laches p. 194d ff.

[4]) mem. III 9, 4—7.

[5]) σώφρων. Vgl. Plato, Charmides p. 164c.

alle sonstige Tugend rechnete er zur Weisheit; denn alles, was die Tugend wirke, sei gut und schön, und das dürfe man nur kennen, um ihm nichts anderes vorzuziehen. Um diese Bestimmungen richtig zu würdigen, ist wiederum zu beachten, daß das hier traditionell mit Weisheit wiedergegebene Wort [1]) nichts anderes als Kunstfertigkeit, Geschicklichkeit und Erfahrung in einem praktischen Berufe bedeutet, worauf ja schon die teleologische Betrachtung hinweist, die sich in diesen Sätzen ausspricht. Sie besagen also zunächst nur, daß Sokrates all jene verschiedenen Tugenden als Teile der für das praktische Wirken erforderlichen Tüchtigkeit ansah. Nur wird hier deutlicher als zuvor ein allgemeinerer Begriff für sie gesucht; und er wird gefunden in dem Wissen des Guten. Auf dieses Wissen gehen jene verschiedenen Tugenden, von denen jede einer besondern Sphäre des Handelns angehört, alle in gleicher Weise. Das Wissen des Guten erscheint somit als eine Art letzter, abstraktester Definition der Tugend überhaupt [2]). Auch Platos früheste Dialoge gehen zum Teil deutlich auf diesen Begriff aus [3]). Aber die Meinung, damit habe der Begriff einen irgend neuen Inhalt gefunden, wäre völlig verfehlt. Das Gute ist nichts anderes als das Zweckvolle, irgend einen tieferen ethischen Inhalt darf man darin nicht suchen. Denn abgesehen davon, daß das griechische Wort nichts anderes bedeutet, sagt Xenophon noch überdies ausdrücklich, Sokrates habe das Gute und Schöne mit dem Nützlichen identifiziert [4]). Jeder einzelne Praktiker muß sich auf die Zwecke seiner Tätigkeit verstehen; die Tüchtigkeit im allgemeinen kann daher allein als das Wissen der Zwecke überhaupt gefaßt werden. So schließt sich hier nur der Kreis, ohne daß dem Tugendbegriffe ein eigenartiger Inhalt gefunden wäre. Die Arete ist die praktische Tüchtigkeit, die in der Kenntnis der in ihrem Gebiete nötigen Zwecke und Mittel besteht. Das Allgemeine, was all jenen verschiedenen Tüchtigkeiten gemeinsam ist, ist damit hervorgehoben, aber wenn nach dem Inhalt dieses allgemeinen Begriffs des Guten gefragt wird, so kann die Antwort nur in einer Rückverweisung

[1]) σοφία.

[2]) vgl. auch Mem. III 1, 9. IV 2, 31 f.

[3]) Laches p. 199, Charmides p. 174 (vgl. Gomperz, Griechische Denker II, S. 248).

[4]) Mem. III 8, 5. IV 6, 8 f. Das Schöne bezeichnet die Summe der in adligen Lebenskreisen geltenden Werte, vgl. oben S. 83 Anm. 7.

auf die einzelnen Gebiete der Tätigkeit und die in ihnen zu verwirklichenden Zwecke bestehen [1]).

Ist uns in diesen so inhaltsarmen Definitionen wirklich das gesamte Resultat des sokratischen Denkens gegeben? Wo bleibt da jenes platonische Bild des ewig suchenden, nie mit seinen Ideen fertigen Sokrates, der überall nur fragte, um das Wissen zu finden, da er selbst, wie er gestand, nur von seinem Nichtwissen wußte, d. h. nur das Problem sah, ohne seine Lösung entdecken zu können? Glücklicherweise deutet auch bei Xenophon noch eine schwache Spur auf diesen suchenden Sokrates hin, den freilich als eine Erfindung Platos auszugeben wohl niemandem beikommen wird [2]). Der Sophist Hippias fordert gelegentlich von Sokrates eine bestimmte Definition der Gerechtigkeit, indem er hinzusetzt: »du möchtest immer nur andere ausfragen, verspotten und widerlegen, selbst aber niemals Rede stehen und über nichts deine Meinung aussprechen« [3]). Diese Bemerkung setzt sich in so krassen Widerspruch zu den bestimmten Definitionen, die Sokrates bei Xenophon überall und gleich wieder im Folgenden abgibt, daß sie immerhin eine gute Gewähr für sich hat, als ein allgemeiner Hinweis auf den tiefer forschenden Sokrates, dessen Sphäre zumeist dem Denken des Xenophon verschlossen blieb. Wie aber vereinigt sich jener so definitionssichere Sokrates mit dem suchenden Nichtwisser? Hat der praktische Xenophon sich bei vorläufig bloß aufgestellten Definitionen beruhigt, von denen aus sich das Gespräch, wie es die platonischen Dialoge wiedergeben, erst in die Tiefe wandte, die jenem allzu dunkel dünkte? Oder hat Sokrates selbst zeitweilig jene Definitionen als abschließende hingenommen, um erst allmählich mit fortschreitender logischer Übung über sie hinauszudringen. Möglich wäre das letztere wohl, und es wäre leicht verständlich, daß eine so völlig neue Problemstellung allmählich nur von ihrem Urheber gefunden wäre. Doch ebensogut ist es denkbar, daß er, der den ganzen Tag auf allen Gassen und

[1]) Ähnlich H. Nohl, Sokrates und die Ethik 1904, S. 64 ff. Sehr bezeichnend läßt Plato, Laches p. 199e den Sokrates klagen, daß sie mit ihrer Definition als Wissen des Guten nur wieder die gesamte Arete, nicht ihren spezifischen Teil, die Tapferkeit, gefunden hätten.

[2]) Ausnehmen muß ich freilich Krohn, Sokrates und Xenophon S. 37.

[3]) Mem. IV 4, 9.

Straßen redete, praktische Ratschläge, fertige Bestimmungen dem gab, der allein mit solchen etwas anzufangen wußte, um nur gelegentlich jene Probleme aufzusuchen, die ihm selbst als die tiefsten sich erschlossen hatten.

Führen jene Definitionen der Tugendbegriffe nur zurück auf den allgemeinen Begriff der Arete, so gilt es weiter zu suchen, um ihnen einen bestimmteren Inhalt zu gewinnen. Sokrates wendet sich an solche, die im Besitze der gesuchten Tugend sein müssen [1]). Denn wie ein Arzt über die Verrichtungen seiner Kunst Rechenschaft zu geben imstande ist, so muß es etwa ein Staatsmann über das Wesen der Gerechtigkeit können. Geht das Tun der Künstler auf das Schöne aus, so müssen sie dessen Wesen ebensogut erklären können, wie die äußeren Verrichtungen ihrer Kunst. Jeder Bewußtseinsinhalt, so ist die Anschauung, ist seinem Träger als ein klar bewußter, logisch erkannter gegeben. Von diesen Wissenden läßt sich Sokrates eine Definition geben, aber nur um sie alsbald als ungenügend zu erweisen. Die Gespräche pflegen in zwei verschiedenen Formen zu verlaufen. Entweder wird einfach induktiv der allgemeine Begriff von den konkreten Gegenständen, in denen er zum Ausdruck kommt, unterschieden. Der Mitunterredner sucht ihn zunächst stets in diesen; z. B. auf die Frage was schön sei, lautet die Antwort: ein Mädchen [2]). Natürlich wird einfach auf andere Einzeldinge hingewiesen, um zu zeigen, daß der Begriff vom Einzelnen unterschieden und für ihn eine allgemeinere Definition zu suchen sei. Durch das stets gleich bleibende Wort wird der Begriff aus dem Einzelnen herausgehoben. Um ihm aber nun einen Inhalt zu gewinnen, bedient sich Sokrates der zumeist von ihm gewählten Form der Dialektik, der Heranziehung negativer Instanzen. Auch hier gibt der Partner eine bestimmte Definition, die abermals ganz am Konkreten haftet. Z. B. was ist die Tapferkeit? Seinen Posten zu behaupten. Gut; aber bei Plataeae haben die Spartaner durch ihren Rückzug den Sieg gewonnen, war das nicht tapfer? Also eine andere Definition: Tapferkeit ist Beharrlichkeit. Aber es gibt auch eine unüberlegte und schädliche Beharrlichkeit, die unmöglich mit der rühmlichen Tapferkeit identisch

[1]) Vgl. bei Xenophon besonders Mem. IV 2, 11 ff. Bei Plato sind solche Dialoge die gewöhnlichen.

[2]) Plato, Hipp. mai. p. 287c ff.

sein kann. Überlegte Beharrlichkeit vielleicht. Doch wer ist tapfrer, der im Bewußtsein seiner Überlegenheit, oder nicht vielmehr der, der selbst mitten im feindlichen Lager noch standhält? und doch handelt jener überlegter [1]). So endet der Definitionsversuch resultatlos. Und diese Resultatlosigkeit ist für die sokratischen Untersuchungen überall charakteristisch. Niemals finden sie eine abschließende Definition. Diese so eigentümliche Tatsache erklärt sich ohne weiteres daraus, daß sämtliche Definitionen, die von Sokrates oder seinen Partnern aufgestellt werden, äußere Verhaltungsweisen bezeichnen. Daß jene Tugenden psychische Tatsachen darstellen, daß ihr Wesen nicht in der oder jener Handlungsweise liegt, sondern in einer bestimmten Stellung des Subjekts zu all seinen Handlungen, ist hier noch immer unbekannt. Den entscheidenden Schritt zur Subjektivierung jener Begriffe hat Sokrates nicht getan, und er glaubt sie daher in dem Gebiet praktischen Tuns, dem sein Denken überhaupt gilt, finden zu können. Wie er aber in seinem ruhigen Sinn alle Seiten der Frage überblickt, erkennt er alsbald jede dieser Definitionen als ungenügend, denn überall lassen sich aus der unendlichen Mannigfaltigkeit des Lebens Bedingungen herbeiziehen, unter denen jenes bestimmte Verhalten nicht der gesuchten Tugend entsprechen würde. Die Resultatlosigkeit dieser Versuche ist also durchaus keine Schwäche, sie zeigt vielmehr ganz im Gegenteil die Schärfe des sokratischen Denkens, das sich bei solchen Scheindefinitionen nicht beruhigen kann. Die Ablösung des Begriffs von seiner konkreten Grundlage wird so wenigstens negativ vorbereitet.

In diesen ersten Versuchen einer logischen Fundierung der Ethik spricht sich die eigentümliche Doppelstellung des Sokrates, der fest in seiner Zeit wurzelte und doch die kommende Zeit, welche die Gegenwart überwinden sollte, überall schon vorbereitet, charakteristisch aus. Dem Streben seiner Generation nach Tat und äußerem Wirken scheint sein Denken ganz sich zu vereinen, zur praktischen Tüchtigkeit im öffentlichen Leben will er seine Freunde erziehen. Indem ihm aber dabei jene Tugenden der Gerechtigkeit usw. die wesentlichsten Bedingungen sind, setzt er sich zugleich in einen Gegensatz zu diesem nur nach äußerem Erfolg strebenden Treiben. Sind es doch die alten, jetzt fast verlorenen und von einer Reaktion nur

[1]) Plato, Laches p. 190e ff.

umso lauter gepriesenen Tugenden, die auch Sokrates fordert. Im Gegensatz zu den Sophisten, die nur den Intellekt möglichst zu entwickeln suchen, will er dem Leben seiner Zeit die alten, sicheren Grundlagen eines gerechten und maßvollen Sinnes bewahren. Und den Standpunkt der folgenden Zeit bereitet er vor, wenn ihm die rechte Beschaffenheit der Seele als die wichtigste Bedingung gedeihlichen Handelns gilt. Damit ist im Prinzip der einseitig technische Intellektualismus überwunden, da dies Wissen sich nicht mehr notwendig auf äußere Zwecke bezieht; und der Subjektivismus der Folgezeit ist angebahnt, indem schon hier die psychischen Bedingungen des Subjekts als das wichtigste Moment rechten Handelns erkannt sind [1]). Aber gerade an diesem Punkte zeigt sich Sokrates noch völlig gebannt in die am äußeren Geschehen haftende Auffassung des fünften Jahrhunderts. Wie er es unternimmt, diese psychischen Bedingungen ins klare Bewußtsein zu heben, da sucht er sie nur im äußeren Verhalten ihrer Träger. Eine psychologische Reflexion über die Kräfte der Seele und ihre Wechselwirkungen, wie sie immerhin in Jonien in der Ethik Demokrits schon ausgebildet war, kennt Sokrates noch nicht. So hat er den entscheidenden Schritt, der die eigentliche Ethik erst begründen sollte, nur vorbereitet und selbst noch nicht getan. Erst seine Schüler haben die Ideen der Zeit im Sinne der neuen, subjektiven Auffassung ausgeprägt. Und beriefen sie sich dabei auf seinen Namen, so gedachten sie weniger jener Ansätze zu ihren Gedankenbildungen in den sokratischen Begriffsforschungen, als des mächtigen Eindrucks seiner Persönlichkeit, die vor allem der künftigen Ethik ihre Signatur aufprägen sollte.

Diese befreiende Wirkung, die alte Fesseln sprengte und die Bahn zu neuen Lebensmöglichkeiten eröffnete, wäre von dieser Persönlichkeit vielleicht nicht in dem Maße ausgegangen, hätte nicht ihr Tod den höchsten verklärenden Schimmer um ihr Haupt gewoben. Von

[1]) Die Reflexion über den höheren Wert der Seele im Gegensatz zum Körper ist in dieser Zeit — bezeichnend für den hereinbrechenden Subjektivismus — überhaupt sehr verbreitet. Vgl. Sophokles, El. 1023, frg. 854. Euripides, Or. 1614 u. ö. Thukydides I 70, 6. Andokides 2, 24. Lysias 24, 3.

lange her können wir die Bewegung verfolgen, die schließlich zur Verurteilung und Hinrichtung des Sokrates führte. Im ersten Jahrzehnt des peloponnesischen Krieges ist er eine stadtbekannte Persönlichkeit. Aristophanes verspottet in ihm, dem Athener mit der charakteristischen Physiognomie, die ganze Sippe der modernen Weisen und Volkserzieher. Es ist nur ein toller Spaß, in dem sich kein eigentlicher Haß gegen Sokrates ausspricht. In Platos Symposion sitzt der Komiker beim Gelage friedlich neben dem von ihm Verspotteten; so ernst nahm man die Späße der Komödie nicht. Doch in den folgenden Jahrzehnten gewinnt der Kampf um Sokrates Persönlichkeit schärfere Formen. Der Kreis seiner Gefolgschaft muß sich vergrößert haben, und weit darüber hinaus wird er in der Stadt bewundert. Mit Leidenschaft hängen seine Schüler an ihm; einer wendet sich gar an das Orakel in Delphi, um von dieser höchsten Instanz seine Verehrung gutgeheißen zu sehen. Und selbst Apollo kann sich dieser allgemeinen Bewunderung nicht entziehen; als den weisesten der Menschen bezeichnete ihn sein Spruch [1]).

Doch jene Entfesselung der Reflexion durch die sokratische Dialektik konnte in unedleren Naturen auch ihre furchtbaren Folgen haben. Ein Alkibiades, ein Kritias gehörten mit zu dem sokratischen Kreise. So konnte es kaum ausbleiben, daß jene aus den Tiefen eines gebundeneren Denkens aufsteigende Reaktion schließlich sich auch gegen Sokrates wandte. Am Ende des Jahrhunderts muß sich so schließlich ein gefährlicher Zündstoff angesammelt haben [2]). Der Spott der Komödie wirkte noch nach, und jetzt, da einzelne Genossen des Sokrates den Staat aufs tiefste geschädigt hatten, mochte man ihre Anschuldigungen wohl ernster nehmen. Dabei fühlten sich nicht wenige durch die immer bewußter geübte sokratische Ironie aufs tiefste verletzt. Wer sich noch so gut auf seine Kunst zu verstehen meinte, wurde in das gefährliche Netz der Dialektik gezogen, bis er sich nicht mehr zu helfen wußte, und Sokrates ihn mitleidig lächelnd stehen ließ. Da mußte bald aus dem Ärger über das eigene Mißgeschick die Überzeugung erwachsen, daß dieser Wortverdreher,

[1]) Plato, Apologie p. 20 e f. Etwas anders Xenophon, Apologie 14.
[2]) Vgl. Plato, Apologie p. 18 ff.

der alles so Selbstverständliche mit seiner Reflexion durchdringen wollte, der gefährlichsten einer war.

So kam es endlich, im Jahre 399, gegen den Siebzigjährigen zur Klage, die wie gewöhnlich gegen die Vertreter einer freieren Reflexion auf Gottlosigkeit lautete: Sokrates nehme die Götter der Stadt nicht an und führe neue Gottheiten ein, er verderbe die Jugend. Als Strafe beantragten die Kläger den Tod [1]). Sie selbst scheinen ihrem Gegner ferner gestanden zu haben; seine Schüler wissen nur persönliche Motive, gekränkte Eitelkeit und Rachsucht, für ihre Handlung anzuführen [2]). Gewiß zeigt die Anklage kein wesentliches Verständnis für die Eigenart des sokratischen Denkens, es ist der stereotype Vorwurf, den das gebundene Denken der entwickelten Reflexion zu machen pflegt. Aber von ihrem Standpunkte aus hat sie in der Tat nicht ganz Unrecht. Jede Fortentwicklung des Denkens erscheint für den alten Standpunkt als eine Entartung. Der Vorwurf, daß Sokrates an die heimischen Götter nicht glaubte und neue Gottheiten einführe, ist diesem frommen Manne gegenüber freilich sinnlos. Und doch spricht auch hier ein richtiges Gefühl. Wo alles sich vor dem Forum des Verstandes zu verantworten hat, da steht es auch um die unangetastete Sicherheit der alten Götter bedenklich.

Über den Verlauf des Prozesses, das Verhalten des Sokrates und seine letzten Tage berichten uns manche Schriften seiner Schüler. Aber sicher ist diese Tradition nirgends. Die Schriften Xenophons, die Memorabilien wie die unter seinem Namen erhaltene Apologie, sind erst später verfaßt. Doch auch die ältere, platonische Apologie gibt schon ein idealisiertes Bild des Denkers, ebenso wie die Dialoge Euthyphro und Krito, oder gar der Phaedo. So stehen hier überall nur die äußeren Daten fest, den inneren Zusammenhang müssen wir selbst uns zu rekonstruieren suchen. Durch eine freiwillige Verbannung sich der Anklage zu entziehen, wie es ihm freistand, hat Sokrates verschmäht. Er, der immer nur auf Wahrheit drang, konnte keine Rede, die das Mitleid der Richter erwecken sollte, sich ausarbeiten. Schlicht wird er vor Gericht den Sachverhalt dargelegt, unter Berufung

[1]) Xenophon, Mem. I 1, 1. Plato, Apologie p. 24b.
[2]) Plato, Apol. p. 23e, Xen., Apol. 29f.

auf das Zeugnis seiner Schüler die Verkehrtheit der Anklage enthüllt haben. Möglich, daß er im dialektischen Verfahren, wie er es so gern übte, den Ankläger überführte, wie wenig er sich über die Gründe seiner Handlung Rechenschaft gegeben hatte. Jeder kannte ihn, viele mußten von seinem in religiösen Dingen durchaus gesetzlichen Leben wissen. Aber das Mißtrauen gegen seine Reflexion, der Haß gegen die Oligarchen, unter denen sein Genosse Kritias in schrecklichstem Gedächtnisse stand, waren stärker. Immerhin wurde er nur mit wenigen Stimmen Mehrheit verurteilt [1]). Nur schwer konnte er in seinem Gefühl für Wahrhaftigkeit sich entschließen, nach dem attischen Gesetz sich eine Strafe zu bestimmen und damit seine Schuld gewissermaßen einzugestehen. In stolzen Worten scheint er sich eher seiner Tätigkeit gerühmt zu haben. Allein dem Drängen seiner Schüler, die ihm ihr Geld zur Verfügung stellten, gelang es, ihn zur Ansetzung einer Strafe von dreißig Minen zu bestimmen [2]). Aber die Richter, wohl gereizt durch sein selbstsicheres Auftreten, verurteilten ihn mit jetzt größerer Stimmenmehrheit zum Tode. Ungebeugten Mutes nahm Sokrates die Strafe auf sich. Um dreißig Tage mußte die Ausführung verschoben werden, da tags zuvor das Festschiff nach Delos abgesandt war, und vor seiner Rückkehr niemand hingerichtet werden durfte. Leicht hätten ihm seine Freunde zur Flucht verholfen, kümmerte es doch den attischen Staat wenig, ob er einen Frevler gegen seine Götter tötete, oder ob dieser freiwillig das Land verließ. Aber Sokrates verschmähte die Flucht; kein Zweifel, daß er jetzt sterben wollte. Als das Schiff zurückkam, hat er mit ruhiger Festigkeit, wie er gelebt hatte, den Schierlingsbecher getrunken.

Was war der Sinn dieses Todes? Daß er, der gerecht und fromm war wie kein anderer, der mitten in den erregten Wogen des modernen Lebens sich die alte Weise bewahrt hatte, verurteilt wurde als ein frecher Empörer gegen die Heiligkeit des Staates und seiner Götter, erschien als so ungeheuerlich, daß schon die nächsten Schüler den Sinn dieses Rätsels zu deuten suchten. Und diesen ersten Deutungsversuchen sind neue gefolgt, bis auf die Gegenwart. Hat hier die

[1]) Nach Plato, Apol. p. 36a dreißig, andere Lesart: drei.

[2]) Daß diese Strafe von 3000 Drachmen keine geringfügige gewesen wäre, betont mit Recht Pöhlmann, Sokrates und sein Volk S. 108.

Heiligkeit des Staates, die durch die Entfesselung des Subjekts im sokratischen Denken angegriffen war, sich wieder in ihre Rechte gesetzt [1])? Oder hat sich der dumpfe Geist der Masse gegen den höher Gebildeten erhoben, um ihn zu unterdrücken [2])? Die eigentlichen Gründe der Anklage liegen ja klar. Sie ist ein Glied der langen Kette von Asebieprozessen, die seit den letzten Zeiten des Perikles, da zuerst die Reaktion ihr Haupt erhob, niemals völlig abriß. Von einer Reue des Volkes kann daher keine Rede sein. Noch nach Jahrzehnten glaubt ein Redner auf Beifall rechnen zu können, wenn er die Athener an die Verurteilung des Sophisten Sokrates erinnert, dessen Genosse der Oligarch Kritias gewesen war [3]). Das Besondere an diesem Tode, wodurch eine so gewaltige geistige Kraft ausgelöst wurde, ist nur dies. Hier war nicht einer jener Freidenker verurteilt, deren hoher Individualismus sie längst jenseits aller Bande des heimischen Denkens gestellt hatte, die ohne Kummer den attischen Staub von den Füßen schüttelten, um anderswo sich durch die Kraft ihres Geistes eine neue Wirkungsstätte zu schaffen. Hier war der treueste Sohn seiner Heimat gerichtet, der selbst mit seinem Wesen so fest in der alten Eigenart seines Landes wurzelte, die jetzt in ihren abergläubischen Gefühlen aufgeregt, ihm den Untergang bereitete. Darum war sein Verhalten so ganz anders, als man es sonst gewohnt war, und als es wohl die Ankläger selbst von ihm erwarteten. Er suchte nicht das Leben um jeden Preis; so fest er im Leben zu stehen schien, er empfing jetzt den Tod mit ruhiger Überlegung. Viele Gründe für seine Wahl gibt er in den Schriften seiner Schüler für dies sein Verhalten an, aus ihnen allen aber klingt doch ein Ton als der vernehmlichste [4]). Das Leben, das ihn jetzt noch erwartet hätte, erschien ihm nicht mehr als lebenswert. Wie sollte er, der so ganz mit seiner Heimat verwachsen war, jetzt in die Fremde wandern, wo er alles, was ihm das Leben reizvoll machte, den Verkehr auf dem Markte und die Gespräche mit seinen Genossen

---

[1]) Hegel, Werke Bd. 14 (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II) S. 100 ff. Gomperz, Griechische Denker II, S. 90.

[2]) Pöhlmann, Sokrates und sein Volk 1899.

[3]) Aeschines, Rede gegen Timarch 71.

[4]) Vgl. Heinze, Der Eudämonismus in der griechischen Philosophie, Abh. d. sächsischen Gesellschaft d. Wiss. philos.-hist. Klasse 1883, S. 752 ff.

entbehren mußte? Unter dem Schutze der Gesetze seines Landes hatte er all sein Leben verbracht; sollte der Siebzigjährige ihnen untreu werden? Er war kein Jonier, der wurzellos überall rasch heimisch zu werden vermochte; er fürchtete die Fremde, nur auf dem Boden Athens vermochte er sich zurechtzufinden [1]). So ist er gestorben, um einzugehen zu den Gottheiten der heimischen Erde, denen er sich so nahe verbunden fühlte. Wie von je der attische Bauer, glaubte auch er, nur auf dem Boden seines Landes, zwischen den Bergen der Heimat leben und sterben zu können.

In diesem Manne hat die Zeit ihr tiefstes Sehnen erfüllt gefunden. Sah doch von je das ethische Denken der Griechen in seiner noch mehr phantasiemäßigen Auffassung der Wirklichkeit seine Ideale in bestimmten Persönlichkeiten ausgeprägt, die naive Wertung des Lebens etwa in dem Bilde des mächtigen Tyrannen, die gläubige Mystik in dem des zauberkundigen Sühnepriesters und Propheten. Waren aber jene älteren Ideale nur mehr ins Typische charakterisiert, so daß der Einzelne leichter durch einen andern ersetzt werden konnte, jetzt, da die Entwicklung des Innenlebens den eigentlichen Inhalt des Ideals ausmacht, mußte sich mit einer gewissen Notwendigkeit das Bild nur eines Mannes aufdrängen. Wäre doch dies Ideal durch eine Wiederholung in auch andern Persönlichkeiten in seinem einzigartigen Werte beeinträchtigt worden. So ist dieser Eine nicht durch sein Denken, das wie wir sahen nur in geringen Ansätzen die künftige Betrachtungsweise vorbildete, sondern durch seine Persönlichkeit der Archeget aller griechischen Ethik geworden. Er war gewiß kein Mann gewesen, den das naive Bewußtsein der Griechen selig gepriesen hätte. Ruhm und Reichtum, diese Pole, um die alle Wünsche des Griechen schwingen, waren ihm nicht zu teil geworden. Arm hatte er sein Leben geführt, und mochten einzelne Schüler ihn verehren und den Ruf seines Namens in die Welt tragen, der Ruhm, den der Grieche kannte und schätzte, von einer großen Menge angestaunt und bejubelt zu werden, ist ihm fremd geblieben. Edle Abkunft, vornehme Schönheit der Gestalt, der unansehnliche Mann aus dem Volke hat sie nicht besessen. Und sein Tod? Ein ruhmvolles Ende im Angesichte der Welt schien dem Griechen der notwendige Schlußstein eines glücklichen

[1]) Vgl. Plato, Krito p. 52a ff.

Lebens. Hier hatte ein zum Tode Verurteilter im Kerker den Gifttrank getrunken. So beleidigte das Bild seines Lebens und Sterbens alle naiven Ideale. Aber hier wie so oft in Zeiten der Umwertung aller Werte prägten sich gerade am Gegensatze zu dem Herkommen die Züge eines neuen Idealbildes schärfer und energischer aus.

Wir dürfen wohl fragen, aus welchem Grunde und mit welchem Recht die Zeit ihr Ideal gerade in Sokrates erblickte. Hat er den Unwert des Lebens am tiefsten empfunden? Hat er im Unwillen über die Unvollkommenheit der Welt ihr den Rücken gewandt, um jenseits der Grenzen des realen Lebens nach einem neuen Dasein emporzustreben? Hat er aus dem Leid des Lebens sich ins eigene Bewußtsein geflüchtet, um im Gedanken eine nur subjektive Welt sich zu erbauen? Diese Fragen stellen, heißt sie verneinen. Wer wurzelte fester im Leben der Wirklichkeit als Sokrates? Wohl durchschaut er manche Mängel des rasch fertigen Zeitalters; aber wenn er sie durch Weckung eines klaren Bewußtseins zu heilen denkt, der Inhalt dessen, was er seinen Mitbürgern ins Bewußtsein heben will, ist kein neuer und subjektiv geschaffener; es sind die alten, dem Leben der Tat zugewandten Ideale. Jedes dionysische Element, das allein die Seele des Menschen völlig über das Leben emporzureißen vermochte, ist seinem nüchternen und klaren Wesen fremd. Und doch leitete ein sicheres Gefühl die Männer dieser Zeit, als sie ihn zu ihrem Führer erkoren. Aus dem Drängen der Gegenwart, ihren Leidenschaften und ihren allzu entfesselten Trieben, hatte sich immer stärker der Ruf nach Umkehr zu den alten, enger gebundenen Verhältnissen erhoben. In Sokrates war dieser Ruf erfüllt. In seiner Persönlichkeit ragte der Mensch einer primitiveren Kultur mit der ruhigen Sicherheit ihres Denkens, mitten hinein in die Helle des modernen Lebens. All das, was der Gegenwart fehlte, stille Besonnenheit, maßvolles Fügen in die Grenzen des Daseins, ihm hatte es eine gütige Natur als Geschenk mit auf den Weg gegeben. Im vollen Lichte der Gegenwart, an allen Gütern ihres Lebens teilnehmend, schien er doch die Last einer schon alternden Kultur nicht zu fühlen. Das war es, was die Zeit brauchte. Nicht ein affektiertes, bloßes Zurück konnte ihr dauernd genügen; wie hätte sie auf die Schätze der Kultur, von denen sie einmal genossen hatte, ganz verzichten können? Hier aber hatte der Bauer in der primitiven Art seines

Fühlens sich ganz gesättigt mit dem Reichtume der Kultur. Die feste Sicherheit einer gebundeneren Art ließ ihn, so völlig er im Leben darinstand, doch nirgends sich an seine Schätze verlieren. Diesen Besitz eines ruhig bestimmten Denkens konnten ihm nicht die Stürme des Tages und nicht die Schauer des Todes rauben. Damit war auch das tiefste Sehnen der Zeit erfüllt: aus dem Drange des Lebens sich zu retten in die Freiheit des subjektiven Bewußtseins.

2. Die Kyniker.

Die entscheidende Wendung zur Subjektivierung des ethischen Denkens, von Sokrates nur noch vorbereitet, wird von seinen Schülern vollzogen. Sie erst erfüllen das von Sokrates aufgerichtete Gerüst mit dem Kulturbewußtsein ihrer Zeit, das von allen Seiten auf die Befreiung des Subjektes hindrängte. Dadurch treten sie ihm, als dem Vertreter einer noch älteren Stufe des Denkens, als die Wortführer der neuen Zeit gegenüber. In einem Begriff vor allem prägt sich ihnen der Gedanke aus, daß Wert und Ziel alles Lebens in der Seele des Menschen ruhe, einem Begriff, der vielleicht von Sokrates gelegentlich verwandt worden war, aber wohl erst jetzt zu einem der Grundbegriffe aller folgenden Ethik wurde: dem der Eudämonie. Ihm mögen daher hier an der Schwelle der eigentlichen Ethik einige Worte gewidmet werden. Schon hat das Wort eine lange und reiche Entwicklung hinter sich, ehe es in den Schatz philosophischer Begriffe eingeht. Ursprünglich ist Eudämon jeder, dem sich der Dämon, d. h. jene unmittelbar ins Menschenleben eingreifende Macht, günstig zeigt[1]). Zunächst wird dabei natürlich an die äußeren Güter gedacht, die der Dämon dem Menschen gewährt oder versagt; das Wort tritt zu den Begriffen wohlbegütert, reich in enge Beziehung[2]) oder wird allgemeiner von glücklichen Lebensschicksalen gebraucht[3]). Die religiöse Bedeutung, die ihm ursprünglich eignet, verblaßt hier bald, wenn auch der Gedanke des Gottgeliebtseins daneben sich noch lange erhalten

---

[1]) Die Antiken (angeblich Plato) erklären τὸ εὖ τὸν δαίμονα ἔχειν. Clem. Alex. Strom. II 22, p. 499 P.

[2]) so schon Hesiod W. u. T. 826.

[3]) z. B. Aeschylus, Choeph. 681 u. ö. Plato, Gorgias p. 470 d.

haben mag[1]). Und dieser religiöse Einschlag wird durch eine andere Entwicklung verstärkt. Dämon heißt insbesondere auch jene Macht im Innern des Menschen, die in der Ekstase zu höherem Leben erwacht[2]). Ihn sich rein und gut zu bewahren, wollen Mysterien und mystische Sekten den Menschen anleiten. Hier bedeutet das Wort also, weit mehr schon ins Subjektive gewandt, doch noch ganz religiös verstanden, den, dessen Seelendämon sich gut verhält. Wie diese verschiedenen Bedeutungen zur Zeit des Sokrates in Athen nebeneinander laufen, veranschaulicht eine interessante Stelle des Aristophanes[3]). Er läßt in dem Streitgespräch zwischen Aeschylus und Euripides diesen einen seiner Verse zitieren: Im Anfang war Oedipus ein glücklicher Mann, wo die Eudämonie eben nur die äußeren glücklichen Umstände bezeichnet. Entrüstet weist Aeschylus dies zurück und erklärt ihn, dem schon vor seiner Geburt geweissagt war, seinen Vater zu töten, für ganz unselig[4]). Hier ist die religiöse Bedeutung des Wortes festgehalten. Den älteren Tragiker läßt Aristophanes so mit feinem Sprachgefühl das Wort in seiner ursprünglichen Bedeutung brauchen. Über diese Stufe, die das Dämonische auf die Seele des Menschen bezieht, ist nun das ionische Denken noch um einen Schritt hinausgegangen. Hier war die Reflexion über das Innenleben am frühesten erwacht; hier begann daher das Wort, indem es seine Beziehung zum Seelischen behielt, seinen religiösen Charakter abzustreifen. Sein Charakter ist dem Menschen der Dämon, sagt Heraklit[5]); und ähnlich Demokrit: die Eudämonie wohnt nicht in Herden und Gold, die Seele ist der Wohnsitz des Dämons[6]). So behält das Wort, nachdem seine religiöse Bedeutung allmählich erloschen ist, noch immer einen doppelten Sinn, je nachdem ob der jetzt bildlich verstandene Dämon von außen wirkend oder in der Seele des Menschen lebend gefaßt wird. Im ersten Fall heißt es einfach: glücklich den äußeren Lebensumständen nach, und ist so in der Literatur der Zeit höchst verbreitet[7]). Die andre Bedeutung wird der im be-

---

[1]) Etwa Sophokles, Ant. 583, vgl. dazu Nitzsch, Sagenpoesie der Griechen S. 533 f.

[2]) Besonders bei Empedokles finden wir diese Bezeichnung (frg. 115 Diels). Man denke auch an Sokrates Dämonion.

[3]) Frösche 1182 ff. [4]) κακοδαίμων.

[5]) frg. 119 Diels, vgl. Epicharm frg. 17 Diels. [6]) frg. 171 Diels.

[7]) Charakteristisch Xenophon, Mem. II 1, 26 εὐδαιμονία = κακία, Üppigkeit.

sonderen ethische Terminus; er bezeichnet den lobenswerten Seelenzustand. Lustgefühle sind damit — es ist wichtig dies im Auge zu behalten — zunächst nicht bezeichnet, so gewiß sie bald stärker in der Bedeutung hervortreten mußten, da äußeres Glück wie innere Güte Lustgefühle wecken, und das Streben der Zeit nach einer guten Beschaffenheit der Seele vor allem ein Streben nach Glück war [1]). Zunächst aber ist mit diesem Wort eine Bestimmung des qualitativen Inhalts der ethischen Werte noch nicht gegeben; es bezeichnet nur überhaupt den Zustand der Seele, der positiv gewertet wird, und den sich daher die verschiedenen Ethiker, so abweichend der Inhalt ihrer Ethik ist, in gleicher Weise zum Ziele setzen. Ganz mit Recht schreibt Xenophon am Ende seiner Denkwürdigkeit das Prädikat im Superlativ seinem Sokrates zu, nachdem er seine Gottesfurcht und Tugend geschildert hat [2]). Nicht sein Glück, sein hohes und edles Wesen wollte er damit rühmen.

Der Eudämonie gilt das Suchen der Zeit. Die alten Werte waren zerbrochen; an die Gaben der Götter, die einst den Menschen zum gottbeglückten gemacht hatten, glaubte man nicht mehr oder verschmähte sie. Nur einem Dämon vertrauten die Menschen noch: dem Dämon in der eigenen Brust. Und da er nicht mehr als göttliches Wesen empfunden wurde, getraute man sich, ihn selbst nach eigenem Willen zu gestalten. Der Inhalt dieser Eudämonie ist bei den verschiedenen Sokratikern ein wechselnder, wie sie die verschiedenen Seiten der Kultur dieser Zeit in ihren Systemen vertreten. Am umfassendsten hat der größte Sokratiker, Plato, fast den gesamten Inhalt des Kulturbewußtseins umspannt und ihm den Stempel seines Geistes aufgeprägt. Ist seine Philosophie damit, wie sie am tiefsten den Gehalt ihrer Zeit ausschöpft, die zukunftsreichste geworden, neben ihr laufen andere Strömungen her, die für das allgemeine Denken kaum minder bedeutsam werden sollten. Unter diesen anderen sokratischen Schulen steht die kynische voran; sie hat nächst der platonischen wohl die tiefste und weitest reichende Wirkung ausgeübt. Sie ist begründet von einem der älteren sokratischen Genossen, Antisthenes aus Athen, dem sich im folgenden Jahrhundert vor allem Diogenes von Sinope

[1]) So wird εὐδαίμων als der innerlich Glückliche dem εὐτυχής, dem mit Glücksgütern Gesegneten, entgegengestellt Euripides, Med. 1218 f.

[2]) Mem. IV 8, 11.

anschließt, während die späteren Kyniker hier zunächst noch nicht für uns in Betracht kommen.

Leider sind uns von Antisthenes nur dürftige Fragmente erhalten, während er und noch mehr Diogenes bald zu sagenhaften Figuren gestempelt wurden, von denen man sich vieles, aber wenig Verläßliches zu erzählen wußte. Nun hat freilich auch hier in den letzten Jahrzehnten die Forschung kräftig eingesetzt und aus der gleichzeitigen und besonders der kynischen Literatur der Folgezeit die Spuren des Begründers der Schule herauszufinden gesucht[1]. Darf es danach als recht wahrscheinlich angesehen werden, daß die entscheidenden Ideengänge des Kynismus bereits auf seine Gründer zurückzuführen sind, so ist doch im Einzelnen hier noch vieles unsicher. Trotz des großen aufgewandten Scharfsinns ist es nur bei relativ wenigen Punkten wirklich gelungen, sie mit Sicherheit für Antisthenes selbst in Anspruch zu nehmen. Denn die Untersuchungen verkennen nicht selten die Grenzen, die überhaupt auf diesem Gebiete der Möglichkeit solcher Nachweise gesteckt sind. In anderen Disziplinen der Philosophie, der Naturphilosophie oder der dialektischen Spekulation, ist es weit eher möglich, einen bestimmten Gedanken auf seinen individuellen Ursprung zurückzuverfolgen. Dem gegenüber besitzt aber alle ethische Reflexion etwas durchaus Fluktuierendes. Denn das Interesse an ethischen Problemen und das Raisonnement über solche ist viel weiter verbreitet. Es beginnt bereits in dem allgemeinen Gespräch auf Markt und Gassen, setzt sich fort in Dichtung und Prosa aller Gattungen, um sich nur zuletzt zu einzelnen, durch philosophische Spekulation zur Einheit geschlossenen Systemen auszubilden. Wie wird es da immer gelingen, den Schöpfer eines solchen Gedankens auszuforschen? Wer wollte sagen, ob zwei, die den gleichen Gedanken aussprechen, ihn voneinander entlehnt haben, da ein weites Meer allgemeinsamen Raisonnements sich zwischen ihnen erstreckt? Diese Bedenken mögen es erklären, wenn wir den kühnen Entdeckungsfahrten nach kynischen Ideen, wie sie

[1]) Vor allen zu nennen: E. Weber, De Dione Chrysostomo Cynicorum sectatore, Leipziger Studien zur class. Philol. X 1887, S. 77 ff. und die Arbeiten von Ferd. Dümmler: Antisthenica Dissert. 1882 und Akademika 1889, sowie jetzt das mehrfach erwähnte Buch von Joël, Der echte und der xenophontische Sokrates I 1893. II 1 u. 2 1901.

in letzter Zeit unternommen wurden, nicht überall zu' folgen vermögen. In erster Linie wird immer wieder von dem gesicherten Bestande der freilich spärlichen Fragmente auszugehen sein, um nur gelegentlich sonst als kynisch Erkanntes mit Vorsicht zur weiteren, plastischeren Ausgestaltung des Bildes heranzuziehen [1]).

Antisthenes war unter den Schülern des Sokrates einer der ältesten, doch steht das Jahr seiner Geburt nicht fest. Sein Vater war Athener, doch galt seine Mutter als Trazierin [2]). In seiner Jugend war er Schüler des Sophisten Gorgias und soll selbst als Rhetor und Lehrer der Rhetorik aufgetreten sein [3]). Erst in höherem Alter offenbar trat er zu Sokrates in Beziehung und wurde bald dessen begeisterter Anhänger [4]). Nach dessen Tode eröffnete er im Gymnasium Kynosarges eine Schule, in der er noch lange Jahre gelehrt hat. Doch steht auch das Datum seines Todes nicht fest [5]). Viele Schriften, deren Sprache gerühmt wurde, besaß das Altertum von ihm [6]). So wenig wir danach von den äußeren Verhältnissen des Antisthenes wissen, es scheint doch genügend, um die Richtungen, die auf sein Denken Einfluß gewannen, in seinem Leben wirksam zu sehen. Er war Athener, und als eine durchaus attische Erscheinung muß seine ethische Philosophie betrachtet werden [7]). Sein Schüler, Diogenes von Sinope, von Geburt ein Jonier, scheint früh nach Athen gekommen [8]) und ist jedenfalls ganz in die Gedankengänge seines

---

[1]) Die Fragmente des Antisthenes sind gesammelt von A. W. Winckelmann, Zürich 1842. Im folgenden soll nach der allgemeiner zugänglichen Sammlung von Mullach, Fragmenta philosophorum graecorum II Paris, Didot 1867, S. 274 ff. zitiert werden. Fragmente und Aussprüche des Diogenes, unter denen historisch Verbürgtes freilich nur äußerst Weniges sich finden dürfte, ebd. S. 299 ff.

[2]) Diog. Laert. VI 1.

[3]) ebd. VI 1, 2. [4]) ebd. 2.

[5]) Zeller, Philosophie der Griechen II 1[4], S. 281 Anm. 1. Als ungefähre und runde Zahlen seines Lebens mögen 440 bis 365 gelten.

[6]) Die erhaltenen Deklamationen Aias und Odysseus sind von zweifelhafter Echtheit. Vgl. Rademacher, Rheinisches Museum 47, S. 569 ff.; Blaß, Attische Beredsamkeit II, S. 311 ff. verteidigt die Echtheit. Die Titel seiner Schriften bei Diog. Laert. VI 15—18.

[7]) Auf seine Halbbürtigkeit. die nach Diog. Laert. zweifelndem Ausdruck nicht einmal ganz sicher scheint, ein großes Gewicht zu legen, ihn zu einem verachteten Proletarier und seine Philosophie zu einer nur halb attischen zu machen, wie Joël es will, kann ich nicht für richtig halten.

[8]) Diog. Laert. VI 21.

Lehrers hineingewachsen. In dem Geistesleben Athens wurzelt diese Philosophie. Die Antwort, die der Kyniker dem Probleme der Gegenwart gibt, ihrem Leid und ihrem Sehnen nach einer neuen Zukunft, ist wesentlich aus den attischem Empfinden entstammenden Ideen geprägt. Der Rhetor und Gorgianer wurde Schüler des Sokrates. An dem reichen intellektuellen Leben seiner Zeit muß Antisthenes vollen Anteil genommen haben. In seiner theoretischen Philosophie blieb er dem sophistischen Sensualismus treu. Und im Gegensatz zu Sokrates ist er immer Redner gewesen. Mit der Macht seiner Rede wollte er das Gemüt seiner Hörer wecken. Doch nicht die leichte gorgianische Art blieb ihm eigen. Er, der Sokratiker, wollte nicht seine spielende Klugheit nur zeigen, sondern griff tief in die Seele seiner Hörer hinein [1]). Der Schüler des glänzendsten Sophisten, der sich erst im späteren Alter der Philosophie zuwandte, muß einen tiefen Trunk aus dem Becher des Lebens getan haben. Aber all dem hat er den Rücken gekehrt. Als er in Sokrates das Ideal seines Sehnens verwirklicht gefunden, da gründet er eine Schule, um Entbehrung und Abwendung vom Leben zu predigen. Es muß ein Bruch in seinem Leben stattgefunden haben, daß diese leidenschaftliche Natur des Treibens der Welt müde wurde, aus ihren dumpfen Affekten sich heraussehnte und in der klaren Natur des Sokrates ihr Sehnen erfüllt fand [2]). So sind all jene verneinenden Tendenzen der Zeit in ihm lebendig.

Man hat Antisthenes gern den treuesten Schüler des Sokrates genannt. Und in der Tat hat er die Grundbegriffe des sokratischen Denkens strenger festgehalten, als wohl irgend ein anderer. Auf die Tugend, die auch er in erster Linie als eine tätige, schaffende Tüchtigkeit verstand, ging sein Denken. Das Leben nach Arete galt ihm als das höchste Ziel [3]). Jener technische Intellektualismus des Sokrates, der so natürlich aus dieser Auffassung der Arete heranwuchs, eignet auch ihm. Die Tugend ist lehrbar, die gelernte nie wieder zu verlieren [4]); allein aus Unkenntnis fehlt einer [5]), die Einsicht ist von höchstem Wert [6]). Nur ist dieser Intellektualismus um eine

---

[1]) Im Archelaus bekämpfte er die Rhetorik des Gorgias; frg. 21. Dümmler, Akademika S. 15 ff.

[2]) Gomperz, Griechische Denker II, S. 116.

[3]) frg. 1 Mullach. [4]) frg. 2. 52. [5]) frg. 35. [6]) Diog. Laert. VI 3, 13.

Note aristokratischer, als der des Sokrates. Wo dieser von den Handwerkern und ihren Künsten redet, da denkt der Kyniker am liebsten an die Palästra und ihre ritterlichen Übungen [1]. Daher ist ihm die Übung fast ebenso wichtig wie das Verstehen [2]. Und doch unterscheidet sich der Kyniker trotz dieser Gleichheit in der Auffassung des Tugendbegriffs im Innersten von seinem Lehrer, da er von dem Kulturbewußtsein seiner Zeit ganz erfüllt ist. Sokrates ging frei durch diese Kultur hindurch und schien ihre Schwere nicht zu empfinden. Ganz anders Antisthenes. Er kehrt dem realen Leben, in dem Sokrates noch so fest wurzelte, entschlossen den Rücken, um nur im seelischen den Schwerpunkt des Daseins zu finden. Als höchstes Ziel alles Strebens erscheint ihm die Eudämonie [3], jene rechte Beschaffenheit des Innenlebens, die eine in sich gebrochene Kultur ersehnte.

Abwendung von der Welt, Verneinung des naiven Lebens, das ist der Grundakkord, auf dem sich die kynische Ethik aufbaut. Leicht ist wohl keinem in diesem sinnenfrohen Volke der Bruch mit der Freude am bunten Abglanz des Lebens geworden. Hart und nicht für zärtliche Ohren klingt darum die Lehre des Antisthenes. Von der Minderwertigkeit aller naiven Ideale will sie überzeugen. Heftige Angriffe hat er gegen die Tyrannen und Demagogen gerichtet [4]. Die Macht ist dem Kyniker wertlos, die Ruhmlosigkeit preist er [5]. Die Sucht nach Reichtum ist eine schwere Krankheit [6]; Feste feiern, nur ein Mittel zur Schlemmerei [7]. Einen Haß hat er auf alle naive Freude geworfen: lieber verrückt, als vergnügt sein [8]. Die Aphrodite, die so viel Verderben anrichtet, möchte er am liebsten erschießen [9]. Alle Üppigkeit in Kleidung und Lebensführung verfolgen die Kyniker mit ihrem Spott [10] und ihrer ernsten Entrüstung [11], ja jede feinere Kultur [12]. Auch die Verachtung der Wissenschaften, öfter vielleicht mehr zur Schau getragen, als wirklich geübt, liegt

[1] frg. 96. 124; ebenso Diogenes bei Diog. Laert. VI 70.
[2] Diog. Laert. VI 70 f.; vgl. Joël, Der echte und der xenophontische Sokrates II 1, S. 15 ff.
[3] Diog. Laert. VI 11, 71. [4] frg. 22. 90.
[5] Diog. Laert. VI 11.
[6] Antisthenes bei Xenophon, Symposion IV 37.
[7] frg. 76. [8] frg. 65. Diog. Laert. VI 3. [9] frg. 35.
[10] Diog. Laert. VI 7, 8. frg. 111. [11] Antisth. frg. 9. 15. 16. [12] frg. 122.

nach dieser Richtung. Die Tugend bedarf keiner Worte und Wissenschaften [1]). Um den Menschen von dieser entwerteten Welt zu lösen, müssen seine Affekte in ihm erstickt werden; sie sind es ja, die ihn immer wieder hinausreißen in die Welt der Objekte und ihn fester und fester an das Leben ketten. Darum rottet eure Leidenschaften aus, wendet euch weg, wenn das Leben mit seinem Sirenengesange lockt, umgebt eure Seele mit einer festen Mauer, an der sich die Stürme des Lebens brechen mögen! Sei dir selbst genug! In dir nur findest du den Raum, auf dem du ganz dir selbst gehörst; alles Äußere steht dir als ein Fremdes gegenüber, nur in deinem eigenen Selbstbewußtsein hast du einen dauernden Halt [2]). Das ist die kynische Selbstgenügsamkeit, die erwächst auf dem Boden der Selbstbeherrschung und Enthaltsamkeit [3]). Es sind die Gedanken in deutlicherer Form nur ausgeprägt, wie wir sie in jener Zeit als die Reaktion des attischen Geistes fanden [4]). Keiner hat mit dieser Abwendung vom Leben so Ernst gemacht, wie die Kyniker. Sie selbst waren wegen ihrer völligen Bedürfnislosigkeit berühmt, die sie nicht nur forderten, sondern sicherlich auch geübt haben. Mitten in dem üppigen Leben Athens begnügten sie sich mit der einfachsten Wohnung, Kleidung und Kost. Viel mag freilich hier dazu gefabelt sein, und ein dichter Mythenschleier verhüllt uns zumal die echte Gestalt des Diogenes. Aber kein Zweifel, daß diese Anekdoten im ganzen aus alter Zeit stammen und daher, wenn auch gelegentlich in grotesker Übertreibung, ein Bild dessen bieten, was die Kyniker zum mindesten erstrebten, mochte auch die Tat etwas hinter ihren Worten zurückbleiben [5]). Gegen Hunger und Durst ist der Kyniker unempfindlich, sie sind ihm nur ein Mittel, seinen Gaumen auch für die gewöhnlichsten Speisen empfänglich zu machen [6]). In Wohnung und Kleidung genügt ihnen das allereinfachste [7]). So wird schließlich der

---

[1]) Diog. Laert. VI 11. [2]) Antisth. frg. 75. 105.

[3]) αὐτάρκεια — ἐγκράτεια Antisth. frg. 56. 58. [4]) s. oben S. 335 f.

[5]) Was Diogenes dem Antisthenes vorgeworfen haben soll (Antisth. frg. 80). Es ist eine ansprechende Vermutung, daß die berühmten kynischen Anekdoten und Aussprüche auf Ausführungen in den Schriften dieser Männer zurückgehen; vgl. Dümmler, Antisthenica S. 71 f.

[6]) Vgl. das wahrscheinlich kynisch beeinflußte Kapitel bei Xenophon, Memor. I 6 und dazu Joël a. a. O. II 1, S. 445 ff., II 2, S. 662 ff.

[7]) Diogenes in der Tonne; vgl. Diog. Laert. VI 22, 23, 34.

Bettler ihr Ideal, der völlig bedürfnislos nur von dem lebt, was ihm gerade geschenkt wird. Das Bild des Kynikers, wie er im schlechten Gewande, den Brotsack an der Seite, an seinem Stabe durch die Städte zieht, ist früh schon bekannt [1]). Rohe und unanständige Züge gehören auch dazu, mit bewußter Absicht schlug der Kyniker der gesellschaftlichen Sitte ins Gesicht [2]). Früh mögen sie so der Verachtung verfallen sein, ist ihnen doch ihr Name Kyon, Hund, ursprünglich wohl als Schimpfwort angehängt worden, das sie dann selbst als Ehrennamen akzeptierten [3]). Denn in dem ruhigen Ertragen von Schimpf und Spott suchten sie eine Ehre, um auch hierin ihre Freiheit von Affekten zu beweisen [4]).

In diesem Bettlerideal verbindet sich mit der bloßen Verneinung des Lebens ein weiterer Gedankengang, der gleichfalls echt attischem Fühlen entstammt [5]). Dem Leid des Lebens setzt der Kyniker seinen starken Willen entgegen, er überwindet es, indem er es sich selbst zum Zwecke setzt. Auszuharren im Leid, mit Bewußtsein es auf sich zu nehmen, gilt es. So entwindet er dem Schmerz des Lebens seinen Stachel, indem er auf alles äußere Glück verzichtend selber das Leiden erwählt. Aber wie der Athener von je den Mühen überwindenden, tätigen Helden bewundert hatte, so sieht er auch jetzt noch in den Mühen des Lebens einen Ansporn zur Bewährung seines edeln Sinnes. Nur in Tat und Arbeit bewährt sich der Edle. Diese echt aristokratische Auffassung hält auch der Kyniker dem Schmerze entgegen; der Held des mühevollsten Daseins, Herakles, ist sein Schutzdämon. Der Auffassung dieses Helden, der von einem naiven Bewußtsein bewundert wurde, den eine reifere Reflexion ob seiner Mühen beklagte, stellt der Kyniker eine dritte entgegen, nach der der Held selbstgewählt die Leiden auf sich nimmt, um durch Mühe und Schweiß sich den Weg emporzubahnen zu Ruhm und edler Tugend [6]). Ihn nimmt sich der Kyniker zum Vorbild, die

[1]) Vgl. die Bronze bei Dümmler, Akademika S. V und dazu S. 268 ff.

[2]) Xenoph., Symposion IV 38. Diog. Laert. VI 3, 46. Dio Chrysostomus VI 17.

[3]) Weber, Leipziger Studien X 1887, S. 108 ff.

[4]) Antisth. frg. 11. 109. [5]) Vgl. oben S. 333 f.

[6]) Antisthenes schrieb zwei Schriften Herakles Diog. Laert. VI 18, vgl. Diogenes ebd. 71. Daß die Heraklesfabel bei Xenophon, Memor. II 1, 21 ff. in diesem Sinn von kynischer Auffassung beeinflußt sei, macht wahrscheinlich Joël, a. a. O. II 1, S. 125 ff.

Mühe gilt auch ihm als ein Gut [1]). In Taten, nicht in Worten und Wissenschaften, liegt ihm die Tugend [2]); den Vergnügungen, die auf die Mühen folgen, jage man nach, nicht denen vor den Mühen [3]). Von solchen Ideen ist auch seine Auffassung des Sokrates bestimmt. Die Kraft bewunderte er an ihm, die sokratische Kraft war ihm das einzige Erfordernis zur Tugend [4]). Jene Unabhängigkeit von den Bedürfnissen des Lebens, die freilich der echte Sokrates wohl besaß, aber kaum so ostentativ herauskehrte, wird hier zum eigentlich charakteristischen Zug seiner Persönlichkeit. Das populäre Bild des Sokrates, wie wir es alle kennen, der geduldig die Heftigkeit seiner Xanthippe über sich ergehen läßt, scheint in der Tat eine kynische Schöpfung [5]). Mit innerer Kraft stemmt sich der Philosoph dem Leiden entgegen und räumt ihm keine Macht über den Gleichmut seiner Seele ein. Er sucht es auf und freut sich daran, weil er darin ein Mittel findet, diese seine seelische Kraft zu betätigen und triumphierend im Bewußtsein seiner geistigen Überlegenheit aus dem Kampfe gegen die Mächte der Welt hervorzugehen.

Vor die Tugend setzten die Götter den Schweiß, steil windet sich der Weg zu ihr empor, singt schon Hesiod, und diese Anschauung ist zumal in die Ideenwelt des Adelsstandes übergegangen. Von dieser aristokratischen Weltanschauung, wie sie damals allgemein das attische Denken beherrschte, sind nun überhaupt die Kyniker aufs stärkste beeinflußt. Auf dem Grunde der Niedrigkeit, zu dem sie, um allen Nöten des Lebens sich zu entziehen, herniedergestiegen sind, baut sich ihnen ein stolzes aristokratisches Bewußtsein empor. Selbst an den naiven, alten Idealen der Aristokratie halten sie fest. Gegenüber dem üppigen Leben ihrer Zeit legen sie auf die körperliche Erziehung einen großen Wert. In kriegerischen Übungen und auf der Jagd soll Diogenes seine Schüler ausgebildet haben [6]). Bilder aus dem militärischen Leben sind in ihrer Sprache häufig [7]). Auch

---

Einzelnes ist noch aus den Reden des Dio Chrysostomus dazu zu gewinnen (Weber a. a. O., S. 236 ff., Arnim, Dio von Prusa S. 265): so I 61 f., VIII 27 ff.

[1]) Antisthenes frg. 12. [2]) Diog. Laert. VI 11. [3]) frg. 88.

[4]) Diog. Laert. VI 111.

[5]) Joël a. a. O. II 2, S. 722. Xenophon, Symposion II 10. In den Memorabilien liegt diese kynische Färbung des Sokratesbildes zumal in der hohen Schätzung der Selbstbeherrschung (ἐγκράτεια).

[6]) Diog. Laert. VI 30 f. [7]) Weber a. a. O. S. 178.

die Verachtung der rein theoretischen Wissenschaft ist ein solch junkerhafter Zug [1]). Unter sich pflegen sie Freundschaften, wie die adligen Hetärien [2]). Und auch dem Ruhme, jenem Lebensnerv aller adligen Bestrebungen, konnten sie ihr Ohr nicht verschließen. Wohl nennt ein Wort des Antisthenes die Ruhmlosigkeit ein Gut [3]), aber in Wahrheit war ihr ganzes Treiben darauf gerichtet, die Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen, sich zu zeigen in ihrem so ganz von aller Gewohnheit verschiedenen Leben und wegen ihrer sittlichen Stärke bewundert zu werden. Manch hübsche Anekdoten halten diesen Zug fest, in denen wohl der wirklich vornehme Plato diesen Adelsstolz auf der Gasse verspottet [4]). »Ich sehe durch die Löcher deines Mantels die Eitelkeit hervorleuchten«, sollte schon Sokrates zu Antisthenes gesagt haben [5]).

Freilich nicht äußere Eigenschaften sind es, um derentwillen der Kyniker bewundert zu werden wünscht. Übt er seinen Körper, so geschieht es wesentlich, um ihn die geforderte Lebensweise ertragen zu lassen. Wertvoll ist ihnen überall nur das Geistige; die Antithese von Körper und Geist, Sinnenwelt und Subjekt beherrscht aufs stärkste ihre Ethik. Der äußeren Welt kehren sie den Rücken, um nur im eigenen Geiste den Schwerpunkt des Daseins zu finden. Erkenne dich selbst! lautet auch ihre Mahnung [6]). Von diesen geistigen Momenten ist daher ihre aristokratische Anschauung bedingt. Gerade so schroff wie der Adlige nur sein Standesideal gelten läßt und alles andere als gemein abweist, zerfallen dem Kyniker alle Werte in Güter und Übel. Das einzige Gut ist die Tugend, d. h. das affektfreie Leben, erhaben über alles Äußere; ein Übel nur die Schlechtigkeit, das Hängen an den Gütern der Welt. Alles andere, was die stolze Selbständigkeit des Menschen weder fördert, noch in Gefahr bringt, ist gleichgültig [7]). Sehr bestimmt und nicht weniger stolz wie nur je ein Adliger, sondern sie sich von der Masse der

---

[1]) Antisth. frg. 40 ff.

[2]) Antisth. frg. 2. 3. Joël a. a. O. II 2, S. 970.

[3]) frg. 55. Wenig stimmt dazu freilich der Ausspruch Schol. Porphyr. ad Horat. sat. II 2, 95.

[4]) Diog. Laert. VI 26, 41. [5]) ebd. 8.

[6]) Dio Chrysostomus X 21 ff., und dazu Weber a. a. O. S. 141 ff.

[7]) Diog. Laert. VI 104, 105.

übrigen Menschen ab; doch es ist eine Aristokratie des Geistes, die sie bilden wollen. Deshalb nennen sie sich stolz »die Weisen«, einen Namen, den sie mit der bescheideneren, wohl in den suchenden sokratischen Kreisen ausgeprägten Bezeichnung [1]) der »Weisheitsfreunde«, der Philosophen, vertauschen. Der Weise war von je der Wissende, der in seiner Seele ein Höheres, den übrigen Verborgenes trug. Vor allem die alten Seher und Sühnepiester wurden so genannt, und von ihnen war der Name wohl auf die Naturphilosophen übergegangen. Ihn übernahmen jetzt die Kyniker. Die Antithese der wenigen Weisen und der Masse der Toren ist ein beliebtes Thema der Kyniker, und das Hauptmotiv in diesem in das Geistige übersetzten Aristokratismus [2]). Der Weise erkennt alles Äußere als sich fremd, von ihm ist er daher völlig frei. Er allein trägt das höchste Gut des Menschen, die Freiheit, unverlierbar in seiner Seele [3]). Ihm steht die Menge der Toren gegenüber, Sklaven ihrer Lust und aller äußeren Bedingungen, von denen sie ihr Glück abhängig wähnen [4]). Eine tiefe Menschenverachtung spricht sich in nicht wenigen ihrer Sprüche aus [5]). Diogenes sucht mit der Laterne einen Menschen [6]).

Auch dies aristokratische Selbstgefühl setzt sich alsbald in Energie und Handlung um. Weil der Weise besser die Menschen und das Leben durchschaut als die Masse der Toren, so ist er ihr geborener Herrscher. Das Herrschaftsideal, gleichfalls ein Erbgut der aristokratischen Welt in dem Denken des damaligen Athen, lebt in den Kynikern kräftig wieder auf. Alle bestehenden Staatsordnungen, alle sozialen Einrichtungen fordern nur ihren Spott heraus; in ihnen wird sich der Weise kaum am öffentlichen Leben beteiligen [7]). Nicht nach den bestehenden Gesetzen richtet er sich, sondern nur nach dem Gesetze der Tugend [8]). Zumal die Demokratie, wo die Schlechten und Toren herrschen, erscheint ihnen lächerlich [9]). Die Demagogen

---

[1]) v. Wilamowitz, Philologischen Untersuchungen I, S. 214 ff. Auf eine einzelne Schrift möchte ich sie nicht zurückführen. Zu den Kynikern paßt sie gar nicht (gegen Joël a. a. O. II 2, S. 635 f.).

[2]) Zeller, Philosophie der Griechen II 1^4, S. 315 f.

[3]) Diog. Laert. VI 11, 12. [4]) ebd. 33, 71.

[5]) ebd. 27, 43. Viel Pöbel, wenig Menschen 60. [6]) ebd. 41.

[7]) Antisth. frg. 89. [8]) frg. 58.

[9]) Antisth. frg. 66. Vgl. Diog. Laert. VI 5, 6, 8.

hat Antisthenes in einer eigenen Schrift angegriffen [1]). Doch nicht minder gilt ihnen die Tyrannis, die die Freiheit unterdrücken und ungerecht handeln muß, als verwerflich [2]). Allein die Aristokratie hat ihre Sympathien, wie man sie am ehesten noch in dem damaligen Sparta verwirklicht glaubte. Das Lob der Spartaner spielt sichtlich in ihren Sprüchen eine nicht unwichtige Rolle. Dort gibt es Männer, heißt es, in Athen nur Weiber [3]), oder: Männer hat Diogenes in ganz Griechenland nicht gefunden, in Sparta Knaben [4]). Mit Vorliebe malen die Kyniker den Staat der Zukunft aus, der ihrem Ideal entspricht. Mehrere Schriften hat Antisthenes diesem Thema gewidmet, über die Königsherrschaft, über den Staat, über das Herrschen; in seinem Kyrus schilderte er das Idealbild eines Herrschers. Auch die Figur des Herakles scheinen sie in diesem Sinne verwandt zu haben. Wir freilich wissen wenig von den positiven Gedanken dieser Schriften. Deutlich ist, wie sie ganz auf der reaktionären Linie des attischen Geisteslebens jener Tage stehen; sie fordern Rückkehr zu gebundeneren Zuständen, in denen Recht und Sitte fester den Menschen umklammert halten, als in der Gegenwart. Das Idealbild des alten Staates unter einem gütigen König, wie es so manche Tragödie schilderte, begegnet auch hier, und in der Aristokratie suchen sie eine fester gegliederte ständische Gesellschaft.

Dieser Staat, aus rationeller Erwägung gegründet, soll von dem Weisen regiert werden [5]). Dessen Freundschaft empfiehlt Antisthenes den Tyrannen, damit sie selbst weise werden [6]). Dies intellektuelle Moment scheidet das kynische Staatsideal deutlich von jenen nur mehr gefühlsmäßig erfaßten Idealbildern. Es ist darin ein rechtes Produkt dieses subjektivistischen Zeitalters. Das Subjekt will mit der Kraft seines Verstandes auch das Gemeinschaftsleben gestalten, wie seine eigene Meinung es verlangt. Weil sich aber hierin die Kyniker ganz der Reflexionsweise ihrer Zeit anschließen, tragen sie damit in ihre Staatsideen ein merkwürdig zwiespältiges Moment hinein. Jenes reaktionäre Ideal forderte stärkere Bindung des Einzelnen unter die

---

[1]) frg. 22.

[2]) frg. 90. Xenoph., Symposion IV 36. Das gerechte Königtum schildern sie im Gegensatz zur Tyrannis: Dio Chrysostomus I 59 ff. (Weber a. a. O., S. 248 ff.).

[3]) Antisth. frg. 127. [4]) Diog. Laert. VI 27.

[5]) Diog. Laert. VI 29, 74 f. [6]) Antisth. frg. 71.

Gesamtheit. Die Reflexion dagegen, wie sie vor allem die Sophisten ausgebildet hatten, löst den Einzelnen völlig aus den in der Sitte gegebenen Banden heraus und stellt ihn rein in seinen natürlichen Bedingungen auf sich selbst. Diesen Gedanken machen sich die Kyniker zu eigen. Sie polemisieren gegen die positiven Formen der Sitte. Auf die Ehe legten sie keinen Wert [1]), Diogenes forderte für den Staat der Zukunft die Weibergemeinschaft [2]). Ebenso ist das Sklaventum nichts natürliches, der Weise bleibt, was er ist, Herrscher, auch als Sklave [3]). Darüber hinausgehend scheint aber der Kyniker zuerst dieses ursprüngliche Leben im Naturzustande als ein ideales gepriesen zu haben. Tierisch und roh erschien es bisher den Menschen; der Kyniker dagegen rühmt die Bedürfnislosigkeit jener Zeit, da der Mensch noch nichts von den Kulturgütern der Gegenwart wußte [4]). Daß diese ihn nur in Not und Schuld gestürzt haben, ist ihm gewiß. Zurück zu den einfachen Zuständen der Vergangenheit, heißt darum seine Losung, wo jeder mit den ihm natürlich zu Gebote stehenden Mitteln seine Wünsche befriedigte. Und diese Natur findet der Philosoph unmittelbar in dem Treiben der Tiere wieder. Wie sie sich zu helfen wissen und ohne künstliche Mittel ein zufriedenes Leben führen, das ihnen alles bietet, was sie brauchen, so soll der Mensch ihnen nachtun [5]). Und in demselben Sinne wies der Kyniker auf die Sitten der Barbaren hin, die er jenem erträumten Naturzustande näher glaubte [6]). So soll auch der Weise durch die Kraft seines Geistes herrschen nach dem Rechte der Natur, sei es doch ebenso lächerlich, wenn in der Demokratie alle gleich stehen wollten, als ob Hasen und Löwen gleiche Rechte fordern würden [7]). Damit biegen die Kyniker den Gedanken von dem Rechte des Stärkern ins Geistige um und fordern dies Recht zu Gunsten des echten Weisen, der allein das Herrschen versteht.

---

[1]) Antisthenes frg. 36. Diog. Laert. VI 3, 54.

[2]) Diog. Laert. VI 72.

[3]) Diog. Laert. VI 29, 74 f. Ihr Kosmopolitismus dagegen scheint mir durch Diog. Laert. VI 72 für die ältere Zeit nicht sicher bezeugt.

[4]) Vgl. zum folgenden Dio Chrysostomus VI 8—34 und dazu Weber a. a. O. S. 103 ff.

[5]) περὶ ζώων φύσεως hieß eine Schrift des Antisthenes. Diog. Laert. VI 15.

[6]) Weber S. 127 ff.

[7]) Antisth. frg. 66.

Mischt sich so in den politischen Ideen der Kyniker merkwürdig der reaktionäre Grundton dieser Zeit mit der ganz revolutionären Theorie der Sophisten, ähnlich doppelseitig ist ihre Stellung zur Religion. Ablehnend wie überhaupt dem naiven Leben ihrer Zeit, stehen sie der positiven Religion gegenüber, auch darin völlig verschieden von ihrem Lehrer Sokrates [1]). Der Zusammenbruch dieses festesten Haltes für das primitivere Denken war ja Voraussetzung für das Entstehen der Ethik, des Suchens nach neuen, objektiven Werten. Ganz ähnliche Gedanken sprechen sie aus, wie schon einst die Eleaten oder Heraklit; sie leugnen die Vielheit der Götter [2]), leugnen, daß sie in sichtbaren Bildern erkannt werden könne [3]); sie verspotten die Mysterien [4]) und machen sich über den Gebetsaberglauben lustig [5]). Auch sie scheinen ihre Beweise für die Nichtigkeit der religiösen Formen, ganz wie längst die ionische Aufklärung, der Ethnologie entnommen zu haben. Was bei den Griechen als unfromm gilt, ist anderswo Sitte, und wäre es Menschenfleisch zu essen [6]). Daneben ist aber offenbar auch der attische Gedanke von der Ungerechtigkeit dieser Götter und ihrer Forderungen an den Menschen in ihnen lebendig. Als die Athener den Diogenes aufforderten, sich in die Mysterien einweihen zu lassen, um sich ein glückliches Loos im Jenseits zu sichern, sagte er: »Lächerlich wäre es, wenn Agesilaus und Epaminondas dort im Schlamme liegen müßten, während jeder hergelaufene Myste auf den Inseln der Seligen weilt« [7]). Gegenüber der bunten Mannigfaltigkeit der mythologischen Gestalten lassen sie philosophisch nur einen Gott gelten. Nur durch Gesetz, sagt Antisthenes in der Sprache seiner Zeit, gibt es mehrere Götter, von Natur nur einen [8]). Nicht in Bildern wird er erkannt und nicht mit Augen gesehen, keinem gleicht er [9]). Über ihre Seelenvorstellungen

---

[1]) Schon diese Tatsache sollte davor warnen, den Einfluß des Kynismus auf Xenophons Memorabilien nicht zu überschätzen. Schildern diese doch in erster Linie den frommen Sokrates. Sie daher »als eine Verteidigung des kynischen Sokrates anzusprechen« (Joël II 2, S. 1125), ist entschieden eine Übertreibung.

[2]) Cicero, de natura deorum I 13, 32; Philodem περὶ εὐσεβείας p. 72 Gomperz.

[3]) Antisthenes frg. 24.

[4]) Antisth. frg. 116. Diog. Laert. VI 39.

[5]) Diog. Laert. VI 24, 37.

[6]) Diog. Laert. VI 73. [7]) Diog. Laert. VI 39.

[8]) Die Stellen siehe oben Anm. 2. [9]) Antisth. frg. 24.

wissen wir leider so gut wie garnichts. Jedenfalls läßt sich ein Einfluß der mystischen Sekten auf Antisthenes durchaus nicht beweisen [1]. Der Satz, daß die Seelen von gleicher Gestalt seien, wie die sie umgebenden Körper [2], läßt jedenfalls auf eine Seelenvorstellung schließen, die der Körperseele der ionischen Philosophie näher steht, als dem mystischen Seelenbegriff der Orphiker. Wenn die Unsterblichkeit nur als Lohn für ein frommes und gerechtes Leben versprochen wird, deutet dies auf jene Reinigung der positiven, religiösen Vorstellungen, die den sittlichen Postulaten der Gegenwart angepaßt werden sollen [3]. Unter Antisthenes Schriften befand sich eine über die Dinge im Hades, deren Inhalt uns ganz unbekannt ist [4]; vielleicht gab sie eine Deutung der homerischen Vorstellungen vom Hades. Denn dies ist nun die andere Seite des Verhältnisses der Kyniker zu der überlieferten Mythologie. So sehr sie dieselbe abzulehnen scheinen, darin bleiben sie dem populären Bewußtsein nahe, daß sie im Homer Anfang und Ende aller Weisheit erblicken [5]. Wie das allgemeine Denken den Wert jeder Idee am Homer maß, so wollten die Kyniker ihre Lehren in ihm wiederfinden. Daher beginnen sie innerhalb der Philosophie mit der allegorischen Ausdeutung der homerischen Gedichte [6]. Der geheime Sinn der Gedichte wird dabei ans Licht gestellt, d. h. hinter den Worten des Dichters die kynische Lehre gesucht. Doch hält sich, soweit wir sehen. ihre Ausdeutung noch in engeren Grenzen, ohne ins Absurde zu verfallen.

Damit werden wir etwa den Inhalt der kynischen Ethik überschauen und erkennen deutlich, daß sie die wesentlichsten Elemente ihrer Lehre dem attischen Volksbewußtsein entnimmt. Es ist die Weise, in der das tiefere attische Fühlen auf die hoch entwickelte Kultur reagiert. Die aristokratischen Ideen, die das naive attische Denken überall beherrschen, haben hier dem Sehnen der Zeit ihren Stempel aufgeprägt; nur sind sie, entsprechend dem Subjektivismus, überall ins Geistige umgebogen. Aber durch diese ausschließliche Hochschätzung der geistigen Mächte des Lebens setzt sich nun

[1] wie es Joël versucht. [2] Antisth. frg. 33. [3] Antisth. frg. 118.
[4] Diog. Laert. VI 17.
[5] Vgl. zum folgenden Dümmler, Antisthenica S. 16 ff.
[6] Antisthenes frg. 25—33.

zugleich die kynische Ethik in den schärfsten Widerspruch zu dem naiven griechischen Denken. Kaum eine Philosophie verneint so entschieden die naiven Werte des Lebens. Ruhm, Reichtum und Macht verachtet sie, die Religion wird von ihr verspottet; den vornehmen Formen des gesellschaftlichen Lebens schlägt der Kyniker ins Gesicht; selbst die großen Erinnerungen der attischen Geschichte werden von ihm herabgerissen [1]. So bildet ihre Philosophie den stärksten Bruch mit dem realen Leben und entnimmt doch ihre eigenen Werte eben diesem Leben, die sie nur eigentümlich umwandelt und vertieft. Als Umwerter aller Werte erscheinen die Kyniker, nicht völlig neue Werte schaffend, sondern die alten ins Konträre umbildend [2]. Hatte der alte Adlige sein Leben im engsten Zusammenhang mit seinen Kameraden geführt, in ihrem Beifall den wesentlichsten Wert gefunden, so löst die kynische Philosophie den Einzelnen völlig von seiner Umgebung los, um nur der Beziehung auf dessen eigenes Bewußtsein die Werte für sein Handeln zu entnehmen. Während daher jene naiven Werte gerade aus dem Zusammenleben erwachsen sind, ist allein das subjektive Innenleben Maßstab der kynischen Wertung. Indem aber auch diese kynischen Werte überall die gleichen Züge, wie die naiv-aristokratischen tragen, nur ins geistige abgewandelt, entsteht jene paradoxe Antithetik, die einen wichtigen Zug im kynischen Denken darstellt. Der Kyniker greift am liebsten zur kurzen Antithese, um Wert und Umwertung einander scharf gegenüberzustellen. In unserer Überlieferung ist daraus gern ein kurzes Gespräch gemacht. In dem Worte: »Ich bin Alexander der große König — Und ich bin Diogenes, der Hund«, findet diese Art ihren geradezu klassischen Ausdruck. Ähnliche Antithesen finden sich in den Diogenesanekdoten massenhaft; überall stellen sie dem naiven Werte die ethische Forderung des Subjektivismus entgegen [3]. Eine paradoxe Antithese ist die gesamte Stellung des kynischen Weisen zur Welt: er, der nichts besitzt, nennt doch im stolzen Bewußtsein seines Innenlebens alle Schätze sein eigen [4]. Und auf

---

[1]) Dümmler, Antisthenica S. 7 ff.

[2]) παραχαράξαι τὸ νόμισμα (Diog. Laert. VI 20) und dazu Diels im Archiv für Geschichte der Philosophie VII 1894, S. 313 ff.

[3]) vgl. etwa noch Diog. Laert. VI 27 f. Diogenes frg. 75.

[4]) Antisth. frg. 56. Xenophon, Symposion III 8, IV 34 ff.

dieser Antithetik beruht auch der kynische Witz. Das naive Treiben erscheint lächerlich, gemessen an dem ethischen Postulat. In lakonischen, fein pointierten Antworten, die zugleich ihren spartanischen Neigungen entsprachen [1]), lassen sie durch die Hülle des Lebens das Ideal hindurchscheinen, um an seinem Kontrast die Lächerlichkeit des Lebens empfinden zu lehren. Lachend die Wahrheit zu sagen, den Unsinn des Lebens zu verspotten, um im Kontraste um so bedeutsamer das ernste Ideal hervortreten zu lassen, das ist kynische Art [2]). Deutlich knüpfen sie hierbei zugleich an die sokratische Ironie an. Ähnlich stellen die Reden der Kyniker, soweit wir nach den späten Nachbildungen urteilen können, in Scherz und Ernst den Leuten das Sinnlose des naivem Lebens und das allein echte Ziel alles Strebens vor Augen [3]).

In diesem Spiel mit der realen Welt spricht sich die neu errungene Freiheit des subjektiven Bewußtseins aus. Ein Bild, fortan aufs höchste beliebt in aller kynisch beeinflußten Literatur, ist hierfür besonders charakteristisch, der verschieden gewandte Vergleich mit dem Schauspieler [4]). Seine für uns wichtigste Form hat man mit Wahrscheinlichkeit bereits auf die ältesten Kyniker zurückgeführt [5]). Spiele alle Rollen, die das Glück dir zuweist, wie ein guter Schauspieler, gleich gut, ob dein Geschick nun dir die eines Agamemnon oder die eines Thersites bestimmt hat [6]). Eine andere Fassung lautet: Kein Glück ist dauernd, die Rollen im Leben wechseln wie die auf der Bühne; oder: aller äußerer Prunk ist nur leerer Schein, wie der Flitter der Bühne. Überall erscheint hier das Leben nur als ein Äußeres, von dem das eigentliche Wesen des Menschen nicht berührt wird. Die ionische Reflexion und die mystische Ekstase fanden wir als die zwei Hauptquellen der Subjektivität dieser Zeit; beide

[1]) Joël a. a. O. II 2, S. 757.

[2]) σπουδογέλοιον. Joël ebd. S. 884 f.; doch kann ich die Anknüpfung an die παιδιά des Gorgias nicht für richtig halten. Beide ruhen auf völlig verschiedenen psychologischen Voraussetzungen.

[3]) z. B. Dio Chrysostomus VIII 11 ff. (Weber, Leipz. Stud. 1887, S. 133 ff.), XIII 14 ff. (Arnim, Dio von Prusa S. 256 ff.).

[4]) Vgl. jetzt vor allem Helm, Lucian und Menipp 1906, S. 46 ff.

[5]) Dümmler, Akademika S. 5 ff., nach dem er im Archelaus des Antisthenes gestanden hätte.

[6]) Diog. Laert. VII 160.

haben auf die kynische Ethik gewirkt. Die Bezwingung der Affekte, und damit die Abwendung von der Welt ist ihr Grundakkord. Jener Gedanke, daß die Affekte durch intellektuelle Prozesse niederzuschlagen seien, war vor allem in der ionischen Reflexion ausgebildet. Von den Tagen Homers und der alten ionischen Geschichte, wo diese Idee im realen Leben sich verkörperte, bis zur Ethik Demokrits, der sie reflexionsmäßig als den Sinn des Lebens begriff, lief hier eine Linie. Wie dieser Gedanke, sobald in Athen ein leidenschaftlicheres Leben erwachte, auch hier hervortrat und das Denken der Tragiker viel beschäftigt, so nimmt ihn auch die kynische Ethik an. In jener völligen Abwendung von der Welt, die sie fordert, wirkt aber zugleich das mystische Bewußtsein mit ein. Nur in ihm war bisher eine so gänzliche Abtrennung der Seele von der äußeren Welt erfolgt, wie sie die Kyniker anstreben. Bei dem Mystiker sprach sich diese Abwendung vom Leben aber mehr nur noch in einzelnen, äußeren Gewohnheiten aus, die ihre abergläubischen Gebote vorschrieben. Sie reflektierten noch nicht über die psychischen Bedingungen dieser Erhebung über die Welt, noch bezog sich ihre Forderung auf das Leben in der gesamten Summe seiner Erscheinungen. Beides wird anders bei dem Kyniker. Er vollzieht die höchst bedeutsame und folgenreiche Synthese dieses mystischen Bewußtseins mit der ionischen Lehre von der Beherrschung der Affekte. Damit wird die Verneinung der Welt auf das gesamte naive Leben ausgedehnt, das überall die Affekte erweckt, wenn auch das Äußerliche, Kleidung und Speise, wie bei dem Mystiker, noch immer vor allem das Denken beschäftigt. Und die Forderung ist nicht mehr eine bloß überlieferte, abergläubisch befolgte, sie stützt sich auf Gründe, wie sie schon der Jonier gegen die Schädlichkeit der Affekte bereit hatte. Zugleich verliert das mystische Bewußtsein seinen ursprünglichen, religiösen Inhalt; der Kyniker findet in seiner Seele keine geheime Offenbarung, die ihn ins Jenseits riefe. Nur in dem Negativen, der völligen Losreißung von der Welt, wirkt das mystische Denken nach, und in dem Pathos, mit dem der Kyniker sich auf sich selbst zurückzieht, in etwas der erhöhte Seelenzustand des Ekstatikers. Indem dies Ziel aber durch Reflexion über die Natur der Affekte erreicht werden soll, ist reflektiertes und mystisches Bewußtsein unmittelbar in eins gesetzt. Die Reflexion schiebt das Leben

von sich ab und gestaltet es frei nach eigenem Willen, der Mystiker schwingt sich über das Leben empor, das inhaltlos unter ihm versinkt. Hier muß die Reflexion die Nichtigkeit des Lebens erweisen, sie ist die Leiter, auf der der Mensch über das Leben emporsteigt. Verbindet so der Kyniker das mystische Denken mit der Reflexion über das Leben, so wirken auf ihn auch jene Formen des Denkens ein, die auf dem Boden orgiastischer Kulte sich mit der reicheren Kultur entwickelt hatten: die Tragödie und Komödie. Wie diese Philosophie überall als spezifisch attische erscheint, so hat sie auch den Einfluß dieser attischen Kunstformen am tiefsten erfahren. In jener Mischung von Scherz und Ernst, die ihr Verhältnis zur Welt charakterisiert, wirkt unmittelbar der Doppelcharakter des dionysischen Spieles nach. Von einer tiefen Erregung des Gefühls ist überall ihre Rede getragen, die sie im Innersten von den Verstandesspielen des Gorgias scheidet. Diese Erregung erzeugt einen entschieden poetisierenden Stil, der Bilder und Vergleiche liebt [1]). Will diese Rhetorik den Hörer in die gleiche Erregung hineinreißen, die den Redner trägt, so kann sie ihren Zusammenhang mit dem tragischen Spiel, wo ebenso Dichter wie Hörer über das Leben emporgerissen wurden, nicht verleugnen. Und der Witz, mit dem sie spielend die Nichtigkeit der Welt enthüllen, die Burleske, die bald eine große Rolle im Kynismus spielen sollte, in der in phantastischer Einkleidung Welt und Menschen verspottet werden, weist deutlich auf die Komödie als ihren Ursprung zurück [2]). Wie sich im dionysischen Spiele der Mensch über die Welt emporschwang, und an seinem Geiste in mächtiger Vision tiefernste und tollphantastische Bilder vorüberzogen, so erbaut der Kyniker vor seinen Hörern eine Welt voll Ernst, wie seine sittlichen Forderungen es waren, oder voll ausgelassener Tollheit, wie ihm das sinnlose Treiben der Menschen erscheinen mußte. Nur sind hier die Bilder nicht phantasiemäßig bestimmt, der ethische Gedanke beherrscht sie; er wirkt die Begeisterung des Predigers, wie den Spott des Satirikers. So greift die Reflexion bestimmend und regelnd in den freien Verlauf der Bilder ein.

Sind damit die Elemente der kynischen Subjektivität richtig hervor-

[1]) Weber, a. a. O. S. ff. 173.

[2]) Ebenso wohl die Vorliebe für Personifikationen abstrakter Begriffe, Weber ebd. S. 161 ff.

gehoben, so sind zugleich ihre Schranken bezeichnet. Indem sich der Kyniker von dem Leben abwendet, hat er ihm doch nichts entgegenzustellen. Dem mystischen Bewußtsein hat er seinen religiösen Inhalt genommen, und seine Reflexion geht nicht darauf aus, ein theoretisches Weltbild zu entwerfen. Er macht sich den sophistischen Sensualismus zu eigen und steht jeder Spekulation abgeneigt gegenüber. Die Begriffsforschung bekämpft Antisthenes ausdrücklich mit der Behauptung, daß die allgemeinen Begriffe nur Worte seien, und allein das Individuelle Wirklichkeit besitze [1]). So bleibt die kynische Philosophie wesentlich negativ. Sie will von dem Leben befreien, indem sie den Menschen auf sich selber stellt. Fordert der Mensch nun aber ein neues Ziel, dem er vom Grunde seiner Subjektivität aus zustreben kann, so bietet sie ihm abermals nur das Leben. Nur soll er es mit Freiheit ergreifen, und um sein Leid keine Macht über sich gewinnen zu lassen, sich dies Leid selber zum Zwecke setzen. Indem aber das kynische Ideal immer wieder Verachtung des Lebens und Unterdrückung der natürlichen Bedürfnisse predigt, ohne von hier aus den Blick zu höheren Zielen emporzurichten, schreibt es diesem natürlichen Leben einen ganz dominierenden Wert zu. Darin liegt die geheime Ironie, mit der diese Lehre ihrer selber spottet; die paradoxe Antithese aller kynischen Ethik kommt abermals, nur hier ihren Anhängern unbewußt, zur Geltung. Das Leben, dem sie sich entwinden wollen, hält sie doch völlig in seinem Banne. Auch darin erscheinen die Kyniker als die Vertreter eines mehr populären Bewußtseins, das Sinn und Ziel alles Daseins selbstverständlich nur in dessen äußeren Bedingungen erblicken kann, und das daher seine Überwindung nur in der fortgesetzten Verneinung dieses Äußeren zu begreifen vermag.

3. Aristipp.

Neben Antisthenes steht Aristipp, neben dem Athener der Sohn jener Meeres- und Handelswelt, die wir nach ihrem wichtigsten Teile die ionische genannt haben. Allerdings ist seine Vaterstadt, Kyrene in Afrika, ursprünglich von der dorischen Insel Thera aus besiedelt

[1]) Zeller, Philos. d. Griechen II 1^4, S. 292 ff.

worden [1]; aber frühzeitig scheint sie aus allen Teilen des griechischen Seegebietes Zuzug erhalten zu haben [2] und gehört so ganz dem maritimen Griechenland an. In der zweiten Hälfte des siebenten Jahrhunderts gegründet, unterhielt sie bald einen lebhaften Handel mit Ägypten und dem afrikanischen Hinterlande [3]. Die Könige, deren Herrschaft sich hier länger als sonst erhielt, sind völlig in dies kommerzielle Leben hineingewachsen [4]. Ein leidenschaftliches politisches Treiben erfüllt die Annalen von Kyrene, heftige Kämpfe zwischen König und Parteien toben während des sechsten Jahrhunderts [5]. Trotzdem wächst Reichtum und Macht bedeutend, König Battus II., der Reiche, erweiterte das Gebiet der Stadt im siegreichen Kampfe gegen Libyer und Ägypter. Zeitweise kam auch Kyrene unter persische Oberhoheit [6]; nach wieder errungener Freiheit scheinen im fünften Jahrhundert die Parteikämpfe noch lange fortgewährt zu haben [7]. Ein schwelgerisches Genußleben hat der Kultur Kyrenes ihre Signatur gegeben, um damit das typische Bild dieses kolonialen städtischen Lebens zu vollenden. Ihm entstammt der Sokratiker, der das neue Zeitbewußtsein ausprägen sollte im Sinne der längst in Jonien und in allen von ionischem Geiste bestimmten Kreisen lebendigen Anschauung.

Als ein Vielgereister kam Aristipp nach Athen, um Sokrates kennen zu lernen [8]. Sicherlich war er schon mit der ionischen Bildung vertraut, zumal der vornehme Skeptizismus der Sophisten hatte ihn gefesselt. So konnte ihm die sokratische Begriffsforschung wenig bieten, aber die Bewunderung der Persönlichkeit fesselte auch ihn an Sokrates. Doch sieht er ihr Wesen von einer völlig andern Seite als die Kyniker. Der Genußmensch, der in den Freuden des Lebens den selbstverständlichen Wert des Daseins erblickte, bewunderte jene freie Art des Sokrates, mit der er sich dem Genusse hingab, ohne sich doch je daran zu verlieren, daß er auch Entbehrung und Leiden

---

[1]) Herodot IV 150 ff. [2]) ebd. 159.

[3]) Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. II, S. 468 f.

[4]) Auf einem Vasenbild des 6. Jahrhunderts sitzt der König mitten unter seinen wiegenden und packenden Kaufleuten. Springer-Michaelis, Handb. d. Kunstgesch. I[8], S. 159, Fig. 311 und größer bei Studniczka, Kyrene S. 2.

[5]) Ed. Meyer a. a. O. II, S. 674 ff. [6]) Herodot IV 165.

[7]) Ed. Meyer a. a. O. III, S. 638 f.

[8]) Diog. Laert. II 65. Plutarch, De curiositate p. 516c.

mit gleicher Seelenruhe zu ertragen vermochte [1]). Hier sah er die Lösung jenes längst von dem reichen Leben gestellten Problems, wie der Mensch das Dasein genießen könne, ohne doch mit Schmerzen seine Freuden bezahlen zu müssen. Doch die ionische Art hat Aristipp auch als Freund des Sokrates nicht verleugnet. Ungebunden ist er von Ort zu Ort gezogen [2]); zu dem glänzenden Tyrannenhofe in Syrakus wie zu persischen Satrapen hat er Beziehungen gesucht und gefunden. Dort mochte er am leichtesten, unbekümmert um den Spott seiner Gegner, die ihn wegen dieser Betteleien verhöhnten, die Bedingungen finden für einen freien Genuß, wie er ihn allein erstrebte. Die Versabilität seines Wesens lieh ihm eine bedeutende Fähigkeit der Menschenbehandlung, daß er auch den Herrschern gegenüber nie die innere Freiheit der Persönlichkeit verlor [3]). Nur allmählich scheint er in seiner Vaterstadt seßhafter geworden zu sein. Dort gründete er eine Schule, die nach der Stadt ihren Namen trug; wie die Sophisten sah er seinen Unterricht als ein Geschäft an und forderte daher im Unterschied von den andern Sokratikern eine feste Bezahlung [4]).

Wir kennen die Lehre des Aristipp in knappen Umrissen aus einem Abschnitt bei Diogenes Laertius [5]). Wesentlich ethische Fragen haben ihn beschäftigt, deren Zwecken dienen auch alle sonstigen Erörterungen. Auch er sucht dem Begriff des Guten bei Sokrates einen spezifischen Inhalt und findet ihn in der Lust [6]). Sie allein ist das Ziel alles menschlichen Strebens, sie allein begründet die Eudämonie; nur das Leid ist ein Übel. Auf doppelte Weise sucht Aristipp, beide Male mit den Waffen sophistischen Denkens, diesen Satz zu erhärten. Er schließt sich dem Sensualismus der Sophisten an und erklärt daher, daß nur unsere subjektiven Zustände für uns Wirklichkeit besitzen. Wie die Dinge außer uns beschaffen sind, ob andere

---

[1]) Seine Leiden zu erkennen und sich von ihnen zu befreien, gilt ihm als das Ziel des sokratischen Denkens, Plutarch a. a. O.

[2]) Zeller II 1⁴, S. 339 Anm. 1.

[3]) Manch hübsche Anekdote wußte man sich davon zu erzählen, z. B. frg. 4. 6. 51 Mullach (Fragm. philos. graec. II, S. 405 ff.). Diog. Laert. II 66.

[4]) Diog. Laert. II 65. Vgl. auch Arnim, Dio von Prusa S. 25 ff.

[5]) II 86—93. Die Terminologie ist zum Teil die später übliche (Arnim a. a. O., S. 26).

[6]) Vgl. Cicero, Academica II 42, 131.

Menschen die gleichen Empfindungen haben wie wir, darüber ist uns ein Wissen versagt [1]. Daher kann der Mensch seine Tätigkeit nicht an irgendwelchen objektiven Werten orientieren, er bleibt auch hier in seine Empfindungswelt eingeschlossen, nur in ihr kann er das Gute, den Zweck seines Tuns, finden. Worin es besteht, lehrt eine zweite Betrachtung, die mit den Sophisten die natürlichen Bedingungen des Menschen als die für sein Verhalten maßgebenden ansieht. Schon die kleinen Kinder wählen, noch ehe sie verständige Überlegungen anstellen können, allein die Lust und fliehen nichts so sehr als den Schmerz; ja alle Lebewesen handeln ebenso [2]. Die objektiven Wertungen dagegen, Gerechtigkeit und Schönheit, bestehen nur durch Satzung, nicht von Natur [3]. Lust und Unlust, die subjektiven Wertungen, sind so die einzig gültigen Werte; jene ist überall zu wählen, auch wenn sie von den häßlichsten Dingen ausgeht, bleibt doch die Lust als solche stets ein Gut.

Genauer definierte Aristipp die Lust als eine sanfte Bewegung, den Schmerz als eine rauhe, so daß die Lust ein positiver Zustand, nicht bloße Freiheit von Schmerz ist [4]. In erster Linie standen ihm sicherlich die körperlichen Lust- und Unlustgefühle, doch sonderte er ausdrücklich solche aus, die einer unmittelbaren sinnlichen Grundlage entbehren, wie etwa die Freude über das Wohlergehen des Vaterlandes. Können doch die Gefühle sogar den Wahrnehmungen, aus denen sie entstehen, widersprechen, wenn man etwa im Theater an der Nachahmung von Schmerz Freude empfindet. Aber besser sind doch die sinnlichen Lustgefühle, und die körperlichen Schmerzen schlimmer als die seelischen. Unter den Lustgefühlen als solchen aber besteht kein Unterschied [5]. Da allein die subjektiven Zustände den Maßstab abgeben, so ist stets die augenblickliche Lust zu wählen; um Vergangenheit oder Zukunft soll man sich nicht kümmern. Die

---

[1]) Cicero, Acad. II 7, 20. 46, 142. Plutarch, adv. Colot. 24.

[2]) Diog. Laert. II 87 f.

[3]) ebd. 93. Trotzdem wird übrigens der Weise nichts Unschickliches tun, um Strafe und üble Nachrede zu meiden.

[4]) Ob er die Schmerzlosigkeit als Bewegungslosigkeit ausdrücklich unterschied, ist zweifelhaft, da diese Unterscheidung erst durch die Vergleichung mit Epikur in die Tradition hineingekommen zu sein scheint. Vgl. übrigens Demokrits Seelenbegriff, oben S. 209. Zum folgenden Diog. Laert. II 89—91.

[5]) Diog. Laert. II 87.

Freuden der Erinnerung und Hoffnung läßt diese Lehre vom Genuß des Tages nicht gelten. Denn die Zeit löst die Regungen der Seele auf, so daß die Vergangenheit für uns tot ist und die Zukunft noch dunkel [1]). Trotzdem werden manche sich von einer Lust zurückhalten, weil sie den Umschlag in Unlust, der ihr notwendig folgen muß, schon voraussehen. Denn einen dauernden Lustzustand sich zu bewahren, der allein die völlige Eudämonie ausmachen würde, ist wegen der vielen Schmerzen des Lebens fast unmöglich. So wird weder der Weise ganz angenehm, noch der Tor ganz schlecht leben, sondern beide nur zum überwiegenden Teile. Die unbezwingbare Melancholie dieses reifen Kulturvolks schlägt auch hier empor; sie durchschaut die Unvollkommenheit alles Menschlichen und vermag daher nicht jene schroffe Scheidewand zwischen den wenigen Auserwählten und den vielen Toren zu errichten, wie die Kyniker. Auch die Unverständigen können einige Tugenden besitzen.

Die rechte Leitung der Lüste allerdings wird nur der Weise vollziehen können. Der Einsicht bedarf es, darin bleibt auch Aristipp Sokratiker [2]). Doch sie ist nicht das höchste Ziel, nicht um ihrer selbst willen ist sie zu achten, sondern um dessentwillen, was aus ihr hervorgeht. Wie das zu verstehen ist, zeigen die folgenden Ausführungen deutlich. Die Einsicht soll die Unlustgefühle aus der Seele verbannen und die rechten Lüste zu ergreifen lehren. Sie zerstört den leeren Wahn, aus dem so manche Schmerzen erwachsen, vom Neid, von der Liebe wie vom Aberglauben befreit sie den Weisen. Freilich daß er überhaupt keinen Schmerz und keine Furcht mehr empfindet, kann sie nicht bewirken, sind diese doch in der menschlichen Natur begründet. So hat die Einsicht hier einen völlig anderen Inhalt gewonnen, als ihr im sokratischen Denken eignete. Dem technischen Verstehen des Sokrates hat sich der alte ionische Gedanke untergeschoben, daß der Verstand es ist, der sich hemmend und regelnd der Macht der Affekte entgegensetzt. Nur unterscheidet Aristipp von seinem sensualistischen Standpunkt aus feiner zwischen den subjektiven Gefühlen und ihren objektiven Ursachen. Allein die letzteren gehören der Sphäre des Verstandes an, während die Gefühle als solche sich jedem Eingriff des logischen Denkens

---

[1]) Vgl. frg. 66. [2]) Diog. Laert. II 91 f.

entziehen. Die Nichtigkeit ihrer Ursachen kann der Verstand ihnen beweisen, sie selbst zu meistern, ist ihm versagt.

Zeigen diese Ausführungen trotz der feineren Distinktionen nur wesentlich den alten ionischen Standpunkt der Betrachtung, wie ihn reflexionsmäßig vor allem Demokrit erfaßt hatte, in einem letzten Gedankengang kommt bei Aristipp jene subjektive Freiheit zur Geltung, die ihn als einen Wortführer des neuen Zeitbewußtseins erscheinen läßt[1]. Auch hier scheidet er strenger zwischen den subjektiven Zuständen und ihren objektiven Grundlagen. Da nur jene das Wertmaß abgeben, so sind diese an sich völlig gleichgültig. Ob und welche äußeren Dinge der Mensch ergreift, kann sich nur nach der Lust richten, die sie ihm gewähren, niemals sind sie um ihrer selbst willen zu erstreben. Auch aus den Leidenschaften vermag der Weise eine geheime Lust zu saugen, wenn er nur die Objekte, aus denen sie erwachsen, sich innerlich fernhält, um sich allein von den Affekten erfüllen zu lassen. Dieser Gedanke bezeichnet am deutlichsten jene von Aristipp geforderte, innere Freiheit, mit der der Genießende seine eigenen Bewußtseinserlebnisse regeln soll. In die Welt der Objekte will sich auch der Kyrenaiker nicht hinausreißen lassen, lauert doch hinter jeder Freude, die sie verspricht, schon der Schmerz. An keinen Gegenstand hängt er sein Herz. Er ergreift nur jeden, um die Lust aus ihm zu schlürfen, die er zu bieten vermag, und ihn, versiegt diese Quelle, mit Gleichmut wieder fahren zu lassen. Diese Freiheit erlaubt es dem Weisen sogar, sich in das gefährliche Gebiet der Affekte wieder vorzuwagen. Hatte die Reflexion den Menschen vor ihnen und dem aus ihnen entspringenden Leid zu bewahren gesucht, auch zu ihrer Lust hatte sie ihnen den Weg beschnitten. Der Genußmensch aber will auch auf diese ursprünglichste Lust der Leidenschaft nicht verzichten. Mit Bewußtsein ergreift er sie und genießt ihre Erregungen, doch sucht er dabei seine Lust allein in den subjektiven Erlebnissen, nicht in dem Objekt, auf das sie sich richten. Ohne Schmerz kann er daher ihren Gegenstand verlieren, hat er doch das Ziel seines Strebens erreicht, den Augenblick im Genusse verlebt.

Daß diese in ihren Grundzügen so außerordentlich einfache

---

[1]) Diog. Laert. II 92.

Theorie wesentlich auf Aristipp selbst zurückgeht, dürfen wir annehmen, mögen auch seine Schüler erst sie in einen mehr systematischen Zusammenhang gebracht haben [1]). Aber sie kann unmöglich den gesamten Inhalt seines ziemlich langen und teuren Unterrichts ausgemacht haben; und es ist eine sehr einleuchtende Vermutung, daß er Fragen des praktischen Lebens unter dem Gesichtspunkte seiner Theorie mit seinen Schülern durchsprach [2]). Denn nicht die Theorie, die Lebengestaltung selbst war ihm das wichtigste. Und so bilden den Hauptteil unserer Überlieferung über Aristipp nicht jene abstrakten Gedanken, sondern eine Fülle von Anekdoten, die ihn in den verschiedensten Lebenslagen zeigen und die, mögen sie im einzelnen ungeschichtlich sein, doch ein so naturwahres Bild seiner Persönlichkeit entwerfen, daß an dessen historischer Treue nicht gezweifelt werden kann [3]). Es ist das Bild des echten Genußmenschen, der in der Lust den selbstverständlich allein wertvollen Lebensinhalt erblickt, dem aber eine feine Bildung ermöglicht, sich nicht in brutaler Hingabe an die Objekte seiner Lust selbst zu verlieren, sondern jede Freude in ein reflektiertes Bewußtsein zu heben und frei über sie zu regieren. Ich besitze, ich werde nicht besessen, dieser Ausspruch ist in der Tat ein Motto für Aristipps gesamte Lebensauffassung [4]). Herr über die Lust ist nicht der, der sich ihrer enthält, sondern der sie braucht, ohne sich von ihr hinreißen zu lassen [5]). Die äußerst bewegliche, echt ionische Reflexion muß ihm überall dazu dienen, die Nichtigkeit und Gleichgültigkeit der äußeren Güter zu erweisen.

Die Lehre Aristipps gibt den Problemen der Zeit die Antwort vom Standpunkte des Joniers; es ist eine in ihren Elementen durchaus ionische Philosophie. Der alte ionische Gedanke von der Lenkung der Leidenschaften durch den Intellekt ist noch in ihr lebendig, nur sind im Laufe der Zeit mit dem Wandel des ionischen Lebens selbst

[1]) Vgl. Zeller II 1⁴, S. 344 Anm. 1. Daß Aristipp Schriften verfaßt hat, darf trotz gelegentlicher Zweifel als sicher angenommen werden. v. Arnim, Dio von Prusa S. 31.

[2]) Arnim a. a. O. S. 26.

[3]) Möglich, daß manche dieser Anekdoten aus Schulbeispielen herausgesponnen sind.

[4]) Diog. Laert. II 75, vgl. Gomperz, Griechische Denker II, S. 172.

[5]) frg. 53 Mullach.

an Stelle der wilden Affekte die Begierden eines entfesselten Genußlebens getreten. Der Intellekt hatte mehr und mehr die Objekte der Leidenschaft entwertet, eine melancholische Reflexion hatte das Leben seiner Güter beraubt. Da ertönte schon seit den Tagen Homers der tröstende Ruf: Vergiß das Leid im Genusse des Augenblicks. Auch in dem Geistesleben Athens war dieser Ton lebendig, hier erklang er vor allem in den völlig in die ionische Art hineingewachsenen Kreisen [1]. Aristipp übersetzt ihn in die Sprache des neuen, subjektiven Bewußtseins. Nicht besinnungslos will er sich der Lust in die Arme werfen, das Subjekt soll seine Freiheit sich wahren. Welchen Quellen diese Subjektivität entspringt, ist deutlich; auch hier zeigt sich Aristipp als ein Schüler der Jonier. Als diesen das äußere Leben entwertet war, hatten sich ihre Gelehrten auf ihr reflektierendes Bewußtsein zurückgezogen; nur galt ihre Reflexion zunächst einer Welt jenseits der empirischen. Bei Aristipp dagegen wendet sich die Reflexion wieder unmittelbar dem realen Leben zu, doch errichtet sie noch immer zwischen ihm und dem Subjekt jene Schranke, die diesem seine Freiheit wahren soll. Jene eigentümliche Umwertung der Werte, die für solche Wendepunkte der Geschichte immer charakteristisch ist, findet dabei auch hier statt. Die Reflexion hatte die naiven Werte des Lebens ihres Schimmers entkleidet, daß dem Menschen die Lust des Lebens vergällt war. Jetzt muß die gleiche Reflexion ihm diese Lust zurückerobern. Daß die äußeren Güter wertlos sind, diesen Gedanken übernimmt Aristipp aus dem allgemeinen ionischen Denken; aber er prägt ihn um in seiner Lehre, daß jene Güter deshalb nicht zu verwerfen sind, sondern nur gerade gut genug, die Lust aus ihnen zu saugen, die sie der Seele zu bieten vermögen, und zu nichtig, als daß sie ihren Verlust beklagen dürfte. So schlägt hier noch einmal, durch einen Wechsel des Standpunkts zurückgewonnen, die unverwüstliche ionische Heiterkeit siegreich empor. Doch ganz ist die Subjektivität der aristippischen Philosophie damit nicht erschöpft. Ein leiser Zug dionysischen Wesens geht auch in diese elegante Philosophie eines Weltmanns ein, allerdings nur in jener abgeschwächten Form, in der dionysische Art in dem Genußleben der Zeit fortexistierte. Auch der Genußmensch Aristipps wirft sich

[1]) Vgl. oben S. 331 f.

dem Rausch der Freude in die Arme; nur ist dieser Orgiasmus des Genusses hier völlig durchleuchtet von einem reflektierenden Bewußtsein.

Über das reale Leben hinaus weist diese Philosophie noch weniger als die kynische. Drohte dort das Selbstbewußtsein jeden Inhalt zu verlieren, indem es sich nur negativ zum Leben stellte, so bietet ihm die kyrenaische Lehre die Gesamtsumme dieses naiven Lebens. In dem bunten Scheine der Welt sieht der Genießende noch immer das einzige Ziel seiner Wünsche.

4. Euklid.

Kyniker wie Kyrenaiker haben den Inhalt ihrer Lehren durch Sokrates Persönlichkeit empfangen; ethische Fragen beschäftigten sie vorzüglich. Dagegen bildete Euklid von Megara vor allem die dialektische Form der sokratischen Untersuchungen weiter. Ob er ähnlich wie jene ein ethisches Ideal aufgestellt hat, wissen wir nicht; jedenfalls hat man es nicht der Bemerkung für wert geachtet, und als seine Schule ein solches Ideal zu besitzen wünschte, übernahm sie einfach das kynische [1]). Während jene die Spekulation des Sokrates mit dem reichen Kulturbewußtsein der Zeit erfüllten, führt Euklid seine kaum vom Empirischen sich erhebende Dialektik hinüber zu den kühnen, weltumfassenden Spekulationen der Jonier. Als der Gelehrte steht Euklid unter den Sokratikern. Hatten diese, um sich nur um so enger ans rein Menschliche zu halten, die skeptisch sensualistischen Voraussetzungen der Sophistik sich zu eigen gemacht, so knüpft Euklid und seine Schule an die Philosophie der Eleaten an. Die Identität der eleatischen Begriffswelt mit der Sphäre, in der sich die sokratische Dialektik bewegte, erkannt zu haben, scheint die große und folgenreiche Tat des Euklid gewesen zu sein. War sie doch nicht ohne weiteres selbstverständlich. Wo Sokrates vorsichtig weiterschreitend induktiv allgemeinere Begriffe suchte, da begannen die Eleaten sofort mit dem abstraktesten, um aus ihm, mehr kategorisch verkündend, als deduzierend, die Eigenschaften ihrer Begriffswelt abzuleiten. Ohne Zweifel hat hier die zenonische Dialektik, die in der

[1]) Zeller II 1[4], S. 273 ff.

Tat sich dem widerlegenden Gespräch des Sokrates nähert, die Brücke gebildet, auf der die Megariker den Begriffsforschungen des Sokrates eine Antwort fanden in der Lehre der Eleaten [1]. Auch sie verwandten jene Widerlegungen, die sie schließlich in den berühmten Fangschlüssen virtuos ausbildeten, ähnlich wie schon Zeno, um die Widersprüche der Anschauung zu beweisen.

Doch nicht unverändert nimmt der Sokratiker das von so ganz anderen Voraussetzungen aus geschaffene Weltbild des Joniers an; er bildet es um im Sinne der Sokratik. Auf das Handeln der Menschen hatte sich die sokratische Reflexion gerichtet und nach Mitteln und Zwecken gefragt. So war sie schließlich bis zu dem Begriff des Guten überhaupt, eines letzten Zweckes, vorgedrungen; ihn verbindet Euklid mit dem Seinsbegriff der Eleaten. Wir haben über diese folgenreiche Lehre, die in wichtigen Bestimmungen der platonischen Philosophie vorgearbeitet hat, leider nur sehr dürftige Nachrichten. Eins ist das Gute, wenn es auch mit vielen Namen genannt wird, bald Einsicht, bald Gott, bald Vernunft oder anders [2]. Es ist eins und ähnlich und immer dasselbe [3]. Demnach gibt es auch nur eine Tugend, obwohl sie verschiedene Namen trägt [4]. Und wie die Eleaten allein ihrem Seienden Wirklichkeit zuschrieben, so leugnete auch Euklid die Existenz des dem Guten Entgegengesetzten [5]. Damit ist der sokratische Begriff des Guten dem Seienden der Eleaten gleichgesetzt, die Einsicht des Sokrates der eleatischen Vernunft [6] oder dem einen Gotte des Xenophanes. Die Vernunft der Eleaten aber denkt nach Gründen und Folgen; kausal gedacht sind alle Weltbilder der ionischen Philosophie. Die Einsicht des Sokrates reflektiert auf Mittel und Zweck. Indem Euklid den Seinsbegriff mit dem Guten identifiziert, trägt er die teleologische Betrachtung der Sokratik in die ionische Lehre von dem Wesen der Welt hinein; sie sollte in den aus der Sokratik stammenden Schulen fortan die herrschende bleiben. Nicht als betrachtender Denker steht der Sokratiker der Welt gegenüber, vom menschlichen Streben und Handeln aus konstruiert er sie,

---

[1] Vgl. Diog. Laert. II 107. [2] Diog. Laert. II 106.
[3] Cicero, Academica II 42, 129. [4] Diog. Laert. VII 161.
[5] Diog. Laert. II 106.
[6] φρόνησις bezeichnet wohl den sokratischen, wie νοῦς den eleatischen Terminus.

nach Zwecken ist sie ihm bestimmt, wie jenes. Die eine Tugend, die es trotz ihrer vielen Namen allein gibt, hat als Ziel das eine Gute, das mit dem allgemeinen Sein identisch ist. So weist alles Handeln des Menschen über sich hinaus in das Absolute, es ist eingebettet in ein großes Reich der Zwecke, die alle dem einen, höchsten Zwecke zustreben. Das dem Guten Entgegengesetzte gibt es nicht, in einem Reich der Zwecke kann das Zweckwidrige keine Stelle haben. Damit hat freilich die eleatische Lehre einen völlig neuen Anblick erhalten. Nicht ein der empirischen Wirklichkeit fremdes, logisch konstruiertes Weltbild ist hier gegeben; in seinem vernunftgemäßen Handeln, wie es der sokratischen Forderung des Handelns aus Einsicht entspricht, nimmt jeder Mensch an diesem Reiche der Zwecke teil, strebt auch er empor zu dem höchsten Gute, das nicht eine Welt des reinen Gedankens umspannt, vielmehr einer Welt des Handelns und Schaffens ihr letztes Ziel zeigt [1]).

Was die andern sokratischen Schulen vermissen ließen, einen Weg über das Leben hinauszuweisen, das erfüllt also die Lehre Euklids vollkommen. Aber diese Weite der Betrachtung wird erkauft durch einen ärmlichen Inhalt; die großen Linien, in denen Euklid sein System zeichnet, mit dem Lebensblute der Gegenwart zu erfüllen, hat er nicht vermocht. Sein Tugendbegriff bleibt in jener niederen Sphäre praktisch-technischen Handelns haften, wie der des Sokrates. So weit über dem Leben er das höchste Ziel dem menschlichen Streben vorsteckt, dies Streben selbst ist ihm in jedem praktischen Tun gegeben. Seine Lehre vermag daher keine neue Stellung zum Leben zu begründen, sondern haftet völlig in dem allgemeinen Drange der Zeit zu Tat und Wirken innerhalb der gegebenen Wirklichkeit.

Die weiteren Entwicklungen dieser sokratischen Schulen gehören der Folgezeit an; und auch die übrigen Schüler des Sokrates haben uns hier nicht mehr zu beschäftigen. Der einzige Phaedo aus Elis würde uns noch interessieren, dessen Schule mit der megarischen verwandt ist; doch ist uns seine Lehre kaum, seine Ethik garnicht

[1]) Ausdrücklich möchte ich bemerken, daß ich an die Existenz einer megarischen Ideenlehre, die nirgends bezeugt ist, nicht glaube. Plato, Sophistes p. 248 a ff. bezieht sich ohne Zweifel auf Platos eigene Ideenlehre.

bekannt[1]. Die sonstigen Schüler, und unter ihnen vor allem Xenophon, dessen Schriften wir noch besitzen, können nicht die Bedeutung beanspruchen, das Zeitbewußtsein neu und eigenartig ausgeprägt zu haben. Er, der mehr Praktiker und mehr einem populären Raisonnement ergeben war, kann uns nur als Typus seiner Zeit interessieren, die erst später zu behandeln sein wird.

---

[1]) Denn das eine Wort bei Seneca, epistolae morales 94, 41 läßt nichts über deren Inhalt erkennen.

Zehntes Kapitel.

Plato.

1. Leben und Schriften.

Antisthenes wie Aristipp und Euklid haben nur einseitig nach bestimmten Richtungen die in Sokrates Leben und Denken gegebenen ethischen Anregungen weiterzubilden vermocht. Suchen sie den Problemen ihrer Kultur eine Antwort, so bleibt die wissenschaftliche Entwicklung der Sokratik zurück, spinnen sie die Begriffsforschung des Sokrates zu einem umfassenden Systeme weiter, so vermögen sie ihm nicht den Lebensatem der Gegenwart einzuhauchen. Darum sind sie doch nur Vorläufer und Wegbahner des größeren, der nach ihnen kommen sollte, des jüngsten unter ihnen, der alle Seiten des Lebens und Denkens seiner Zeit umfaßte und sie zusammenschloß zu einer Gedankenbildung, die den vollen Reichtum aller bisherigen Entwicklung einsammelte, um ihn als höchstes Vermächtnis des vergangenen Griechentums den künftigen Geschlechtern zu bewahren.

Plato entstammte dem hohen attischen Adel; sein Vater Ariston führte sein Geschlecht auf Kodrus, den letzten König von Athen, zurück, die Familie seiner Mutter Periktione war mit Solon verwandt [1]). Er selbst wurde anfangs nach seinem Großvater Aristokles genannt, erst später erhielt er den Namen Plato, ursprünglich wohl ein Kosewort. In den ersten Jahren des peloponnesischen Krieges ist er geboren [2]). Die Ausbildung in Gymnastik und musischen Künsten war

[1]) Steinhart, Platons Leben 1873 (im 9. Bande der Übersetzung von Hieron. Müller) S. 32 ff. Über die Quellen ebd. S. 4 ff. An der Echtheit der Briefe und zumal des sehr wichtigen siebenten zu zweifeln, liegt kein hinreichender Grund vor. Vgl. Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. III, S. 287 und Raeder, Rhein. Museum Bd. 61, 1906, S. 427 ff. und 511 ff.

[2]) Vgl. Diog. Laert. II 106, III 2, 106.

für jeden vornehmen Athener damals selbstverständlich. Ohne Zweifel hat der Jüngling bei den attischen Reitern seinen Militärdienst geleistet und mag in mancher Schlacht mit dabei gewesen sein, obwohl wir nichts Sicheres darüber erfahren. Die reiche Geistesbildung seiner Zeit hat ihn schon frühe ergriffen. Als Dichter versuchte er seine Ideen zu gestalten, zumal Tragödien, doch auch Dithyramben und Lieder hat er gedichtet[1]). In die Philosophie war er schon vor seiner Bekanntschaft mit Sokrates durch den Herakliteer Kratylus eingeführt worden[2]); und neben dessen Philosophie werden ihm die Lehren des Anaxagoras und der Eleaten, wie die Ideen der Sophisten nicht unbekannt geblieben sein[3]). Daß der große Schilderer des Lebens an dem eleganten Treiben der Zeit seinen vollen Anteil genommen hat, ist nicht zu bezweifeln. Mit etwa zwanzig Jahren wurde er in den engeren Kreis des Sokrates eingeführt[4]). Von dem mächtigen Eindruck dieser Persönlichkeit hat er oft und sicherlich Selbsterlebtes berichtet. Manch weitere philosophische Anregung wurde ihm jetzt geboten. Zumal Euklid, doch auch Antisthenes, die schon eine bestimmter ausgeprägte Stellung einnahmen, mögen ihn gefesselt haben. Durch Simmias und Kebes wurde ihm wohl die Kenntnis der pythagoreischen Philosophie vermittelt. Auch zu dem Mathematiker Theodorus aus Kyrene wird er jetzt schon Beziehungen angeknüpft haben.

Doch trotz dieses lebhaften, wissenschaftlichen Treibens glühte er danach, sich auch im politischen Leben hervorzutun, auf das ihn seine Abstammung hinwies[5]). Ein Vetter seiner Mutter war Kritias, einer der dreißig Tyrannen; ihr Bruder Charmides betätigte sich gleichfalls als Parteigenosse der Oligarchen. Als sie zur Macht kamen, suchten sie ihren jungen Verwandten in ihre politischen Bestrebungen hineinzuziehen. Kein Zweifel, daß Plato ein überzeugter Gegner der Demokratie war; er erhoffte eine gerechte, aristokratische Herrschaft. Aber bald machte ihn das Treiben der Oligarchen stutzig, und als

[1]) Diog. Laert. III 5. [2]) Aristoteles, Metaphysik I 6.

[3]) Die bekannte Entwicklungsgeschichte des Sokrates, Phaedo p. 96 a ff. ist weder für Sokrates noch für Plato als historisch anzusehen. Sie gibt nur die Entwicklung der Ideenlehre aus der vorangegangenen Spekulation in der Art, wie der realistische Dialog am besten solche Entwicklungen zu geben vermag: die abstrakte Gedankenentwicklung wird in ein historisches Geschehen verwandelt.

[4]) Diog. Laert. III 6.

[5]) Vgl. zum folgenden den 7. Brief p. 324 b ff.

er sah, wie diese den Sokrates durchaus zum Mitschuldigen ihrer Handlungen machen wollten, der sich ihnen nur mit äußerster Gefahr widersetzte, da stieß ihn dies und ähnliches so sehr ab, daß er sich mit Entrüstung von diesem Regimente zurückzog. Nachdem aber die Oligarchen gestürzt waren, da erwachte abermals, wenn auch langsamer, der Drang in ihm, an der Politik tätigen Anteil zu nehmen. Aber noch grausamer als das erste Mal sollte er enttäuscht werden. Die Demokraten zogen Sokrates wegen Gottlosigkeit vor Gericht. Bei dem Prozeß war Plato zugegen; er drängte mit anderen den Sokrates, sich eine Strafsumme zu bestimmen [1]). Am Todestage hielt ihn Krankheit vom Gefängnisse fern [2]). Diese Tat der Demokratie hat ihn völlig an dem attischen Staate verzweifeln lassen; jetzt hat er Athen den Rücken gekehrt und ist in die Fremde gezogen, um sich ganz dem philosophischen Denken zu widmen.

Zuerst ging er nach Megara, zu dem Sokratiker Euklid [3]). Hier wird er die eleatische Philosophie und deren eigenartige Verbindung mit dem Sokratismus durch Euklid näher kennen gelernt haben; doch hat es ihn bald zu weiteren Reisen getrieben. In einer Zeit, da der Büchermarkt erst eben sich zu entwickeln begann, mußte man seine Lehrer und die Tatsachen, die man lernen wollte, schon selbst an Ort und Stelle aufsuchen. Und so erfaßt auch Plato jener Drang in die Ferne, um Länder und Menschen und deren Wissen kennen zu lernen. Zeit und Reihenfolge dieser Reisen sind uns nicht sicher bekannt. Es ist sehr möglich, daß er dazwischen öfter nach Athen zurückgekehrt ist. Einige seiner Schriften fallen in diese Zeit und mögen in solchen Pausen in Athen geschrieben sein. Wahrscheinlich wandte er sich zunächst nach Kyrene, um bei Theodorus weiter Mathematik zu studieren. Dann wird er nach Ägypten gegangen sein, und auch dort soll er von den Priestern vor allem Mathematik gelernt haben [4]). Ob er Kleinasien berührte, ist nicht sicher. Auch nach dem Westen richtete er seine Reisen. In Unteritalien suchte er die Pythagoreer auf, Archytas in Tarent und Timaeus in Lokri. Kein Zweifel, daß er bei ihnen seine mathematischen Studien fortsetzte; doch auch ihr Seelenglaube, der schon in Griechenland eine bedeutende Wirkung

[1]) Apologie p. 34a, 38b. [2]) Phaedo p. 59b. [3]) Diog. Laert. II 106, III 6.
[4]) Cicero, de finibus V 29, 87.

auf ihn ausgeübt hatte, muß ihn gefesselt haben. Und vor allem hat er ihre soziale Organisation, jene eigenartige, priesterliche Sekte, hier näher kennen gelernt und von ihr einen entscheidenden Eindruck für seine eigenen, politischen Gedanken gewonnen. So umfaßt er alle Seiten des pythagoreischen Denkens mit gleichem Interesse, fast scheint er selber zum Pythagoreer zu werden.

Doch das politische Interesse ist nicht in ihm erstorben. Wohl erkennt er, daß in dem wirren Parteitreiben der Zeit, wo Gesetz und Sitte nichts mehr galten und jeder nur durch Freunde und Genossen etwas auszurichten vermochte, für sein Streben, das allein der Gerechtigkeit galt, keine Stelle war [1]). Nachzusinnen aber über die Staatsverfassungen und die Heilung ihrer Schäden, hatte er niemals aufgehört. Jetzt bei den Pythagoreern mag er seine Überzeugung befestigt haben, daß nur aus der Philosophie die Gerechtigkeit hervorgehen könnte und der Staat nicht reformiert werden würde, ehe nicht die Philosophen die Herrschaft erlangten oder die Herrscher Philosophen würden. Mit solchen Gedanken beschäftigt, kam er nach Syrakus, dem Herrschersitz des mächtigen Tyrannen Dionysius I. Hier gewann er den jugendlichen Schwager des Herrschers, Dion, für seine Ideen. Beide verurteilten aufs schärfste das schwelgerische Leben der Sizilier und begeisterten sich für ein Leben, das der männlichen Tugend gewidmet war, und für einen Staat, in dem Tugend und Gerechtigkeit herrschten. Nur natürlich, daß dem Tyrannen ein Apostel solcher Ideen bald unbequem werden mußte. Er verdrängte Plato aus Syrakus; nach einer späteren Erzählung soll er ihn sogar als Sklaven verkauft haben.

Als ein Vierzigjähriger etwa kehrte Plato, zunächst endgültig, nach Athen zurück. Der Trieb, was er gelernt und selbst gefunden hatte, anderen mitzuteilen, war lebendig in ihm erwacht. Und so gründet er, wohl im Jahre 387, sichtlich unter dem Einflusse der pythagoreischen Sektenorganisation, eine Schule im Haine des Akademus. Hier erwarb er, fern von dem lauten Getriebe des Marktes, einen Garten in der Nähe eines Gymnasiums, um in der Stille mit seinen Schülern die Wissenschaften zu pflegen. Die Männer führten ein gemeinsames Leben und bildeten eine Kultgenossenschaft, ganz

---

[1]) 7. Brief p. 325 c ff.

wie die pythagoreische Sekte. Doch entsprach diese Organisation überhaupt jenen aristokratischen Männerverbänden, wie auch der sokratische Kreis, nur in lockerer Fügung, einer gewesen war. Die Lehrweise blieb im wesentlichen der sokratischen Art in Frage und Antwort treu; doch trat daneben der zusammenhängende Lehrvortrag, wie ihn die Pythagoreer, doch auch die ionischen Gelehrten, ausgebildet hatten. Bei dieser aristokratischen Lehrweise war es selbstverständlich, daß Plato keine Bezahlung nahm. Gegenstand des Unterrichts werden alle Teile der platonischen Philosophie gebildet haben, die Ideenlehre wie die Seelenlehre und die politischen Reformgedanken. Doch wird das mathematische Studium einen breiteren Raum eingenommen haben, als nach Platos Schriften zu vermuten wäre. Vierzig Jahre, bis an seinen Tod, hat Plato den Lehrberuf in der Akademie ausgeübt; nur zweimal hat er diese Tätigkeit unterbrochen, beide Male durch eine Reise nach Sizilien.

Denn der Staat war diesem späten Sohne des attischen Adels noch immer das wichtigste. Kaum sah er daher eine Hoffnung, seine Reformpläne zu verwirklichen, als er sofort zugriff; würden sie doch sonst als ein bloßes Gerede erscheinen [1]). In Syrakus war inzwischen der junge Dionysius zur Herrschaft gekommen, Platos Freund Dion hatte einen starken Einfluß auf ihn, und so ließ sich hoffen, daß der junge Herrscher für die Pläne des Philosophen zu gewinnen war, wenn dieser selbst den Einfluß seiner mächtigen Persönlichkeit auf ihn ausübte. So ist Plato im Jahre 367 abermals nach Syrakus gegangen. Doch seine Bemühungen sollten vergeblich bleiben. Andere Parteien wirkten ihm am Hofe entgegen, der Herrscher faßte Mißtrauen gegen Dion und verbannte ihn; Plato mußte unverrichteter Dinge nach Athen zurückkehren. Eine dritte Reise nach Syrakus unternahm er einige Jahre später, 361, um den Tyrannen mit Dion zu versöhnen. Doch auch dies gelang ihm nicht; er kam selbst durch das Mißtrauen des Dionysius in Lebensgefahr, aus der ihn nur die Verwendung der Pythagoreer gerettet haben soll. Fortan hat er sich in die sizilischen Parteikämpfe nicht mehr eingemischt. Ausschließlich widmete er sich jetzt seinem Lehrberufe und der Ausarbeitung seiner Schriften. Im Jahre 347 ist er gestorben.

---

[1]) 7. Brief p. 328c.

Unter den Schülern des Sokrates stand Antisthenes als der Vertreter des populären attischen Denkens; im Sinne der in Attika lebendigen aristokratischen Weltanschauung und tragischen Weltverneinung prägte er das neue, subjektive Bewußtsein aus. Aristipp schloß sich der höher entwickelten, zuerst in Jonien ausgebildeten Kultur an, die in der bewußten Hingabe an die Freuden des Lebens dessen Leiden vergessen zu können meinte. Euklid hatte unter den ionischen Gelehrten und ihrer theoretischen Weltanschauung seine Vorgänger. Schon das äußere Leben Platos zeigt, daß er keiner dieser Richtungen einseitig angehörte. Er, der attische Adlige, der sein Leben auf den Höhen des Daseins führte, verband die attische Art und das aristokratische Denken mit jener feiner entwickelten Kultur. Von der sicheren Grundlage attischen Wesens aus treibt ihn nicht ein unsteter Wandertrieb in die Welt hinaus; ein ernstes Streben nach klar erkannten Zielen heißt ihn in der Ferne Belehrung suchen. So macht er sich die ionische Wissenschaft, ihre dialektische Spekulation und ihre Mathematik, zu eigen. Zugleich aber erwacht die aus uralten, heimischen Quellen hervorbrechende Religiosität in ihm zu neuem Leben. Die Orphik, in ihrem Seelenglauben und ihren Jenseitshoffnungen, findet in ihm einen neuen Verkünder. So trägt er alle Schätze dieser reichen Kultur, ihre freisten und kühnsten Bestrebungen und ihren altüberkommenen Glauben, in seiner Seele. Und diese entgegengesetzten Strömungen treten in ihm nicht zu grellen Dissonanzen auseinander; er erhebt beherrschend sein Haupt über beide und zwingt sie noch einmal, am Ende der attischen Geschichte, zu einer letzten, gewaltigen Synthese zusammen. Nur im hohen Adel Athens, dessen Sprößling er war, finden wir Gestalten, die neben Plato genannt werden dürfen. Wie einst ein Solon, ein Pisistratus oder Perikles das gesamte Kulturbewußtsein ihrer Zeit umspannten, ganze Athener waren und blieben und doch frei hinausblickten in die Weite des Lebens, wie sie dadurch befähigt wurden, ihre Zeit in die Bahnen zu weisen, die sie suchte, so steht auch Plato zu dem Leben seiner Zeit. Es zu gestalten im Sinne seiner Ideen, hat er zeitlebens gestrebt. Kein Zweifel, daß er, den Geburt und Lebenslage auf die politische Laufbahn hinwiesen, ein Menschenalter früher nur in ihr seine Aufgabe erblickt hätte. Es war die Tragik seines Lebens, daß die Zeit ihm solches Wirken versagte. So ist er erst ganz der Poli-

tiker des subjektiven Zeitalters geworden, der nur in der Idee seinen Staat zu gestalten vermochte.

Um so ganz den Gehalt seiner Zeit auszuschöpfen, konnte ihm keine der überlieferten Kunstformen genügen. Sie schilderten nicht das Leben der Gegenwart, sondern eine idealisierte Vergangenheit, oder wo etwa die Lyrik der Jonier von den Ereignissen des Tages berichtete, da stand die Persönlichkeit des Dichters allzu sehr im Vordergrunde und verdunkelte die sonstigen Gestaltungen des Lebens. Wo solch neue Forderungen der Lebensschilderung an die Dichtung herantreten, da entsteht bei den Griechen zugleich eine neue Form; die alten gehen mit den Zwecken, denen sie gedient haben, zugrunde. Und so bildet Plato für seine neuen Zwecke sich eine eigenartige Kunstform aus, den Dialog. Geschaffen freilich ist er nicht von ihm; er erwuchs natürlich aus den gesprächsweisen Untersuchungen des Sokrates [1]). Wie der alte Dichterphilosoph seine Verse, wie der Sophist seinen Vortrag schriftlich fixierte, so begannen die Schüler des Sokrates frühzeitig dessen Gespräche aufzuzeichnen. Und aus diesen, ursprünglich sicherlich eng an Sokrates eigene Worte sich anschließenden Aufzeichnungen erwuchs allmählich eine eigenartige Literaturgattung. Dialoge haben alle Sokratiker geschrieben. Aber während die einen sich eng an die sokratischen Gespräche und ihren relativ engen Gesichtskreis hielten [2]), ließen andere die Sage, die bis dahin die beherrschende Rolle in der Literatur gespielt hatte, auch in den Dialog einströmen [3]). Keiner hat neben Plato, soviel wir sehen, das aus dem Dialoge gemacht, was er zu werden befähigt war: die realistische Dichtform, die alle Gestaltungen des Lebens zu umspannen vermochte. Indem Sokrates ein Mitunterredner gegenübergestellt wird, ist sofort ein Anfang zu jener Schilderung seiner Umgebung gemacht, die sich nur zu erweitern brauchte, um jene frühesten Gegenwartsbilder zu geben, die uns in den platonischen Dialogen erhalten sind. Von diesem Hintergrund des realen Lebens heben sich nun jene einzelnen Formen der Rede, des Gespräches oder der Dichtung ab, die Plato alle beherrscht und denen er sämtlich einen Raum in seinen Werken eingeräumt hat. Das ele-

---

[1]) R. Hirzel, Der Dialog I 1895, S. 68 ff.

[2]) so Aeschines. [3]) so Antisthenes.

gante Treiben der Stadt, die Gelage mit ihrer tollen Ausgelassenheit, hat er so gut geschildert wie die erhabene Predigt des Mystikers; das Gepränge und Wortgeklingel der sophistischen Rhetorik, wie die sachliche Erörterung der Probleme durch den Gelehrten.

Nicht auf einmal ist es Plato gelungen, diesen Reichtum des Lebens für den Dialog zu gewinnen. Auch er beginnt mit einfachen Schilderungen sokratischer Gespräche, bei denen nur die meisterhafte Wiedergabe des Milieus und einzelne geniale Charakterzeichnungen die künftige Größe ahnen lassen. Auch inhaltlich geht er in diesen Werken offenbar nicht wesentlich über den sokratischen Standpunkt hinaus. Daß sie noch zu Sokrates Lebzeiten geschrieben sind, scheint mir, obwohl häufig das Gegenteil angenommen wird, weitaus am wahrscheinlichsten [1]). Der Tod des Meisters bedeutet

[1]) Über Echtheit und Chronologie der Dialoge wird eine volle Einigkeit wohl nie zu erzielen sein. Natürlich können diese weitverzweigten Fragen hier nicht im Einzelnen behandelt werden. Die athetesenfrohe ältere Zeit hat jetzt eine stark konservative Strömung abgelöst, so daß neuerdings auch solch wertvolle Stücke wie der Jon oder der größere Hippias Plato zurückgegeben sind. Albikiades I. bleibt noch immer zweifelhaft. Dagegen an der Echtheit des Parmenides, Sophistes, Politikus zu zweifeln, sehe ich keinen Grund. Wo ist ein anderer Name in jener Zeit, dem wir diese Werke, die zum Teil mit das gewaltigste in antiker Spekulation darstellen, zuschreiben möchten? — Für die chronologische Bestimmung der Dialoge wird heutzutage fast allgemein die zuerst von K. Fr. Hermann aufgestellte Ansicht zu Grunde gelegt, daß die Verschiedenheit der Standpunkte eine Entwicklung Platos selbst darstelle. Damit werden jene kleineren, ohne eigentliches Resultat endenden Dialoge ohne weiteres an den Anfang der Reihe verwiesen. Daß sie in der Tat noch Schriften eines Suchenden, nicht Übungsstücke sind, die verhüllt ein vom Schriftsteller bereits gefundenes Resultat andeuten, folgt für mich mit Sicherheit schon aus der einen Tatsache, daß diese begrifflichen Erörterungen damals etwas völlig Neues sind, und daher auch die einfachsten den Mitunterrednern oft die größte Mühe machen. Das soll nicht durchweg Spott sein, es charakterisiert nur diese frühe Entwicklungsstufe des logischen Denkens. Daher scheint es aber ganz unmöglich, daß das eigentliche Resultat so versteckt gegeben werde, daß auch die neueren Ausleger ihren ganzen Scharfsinn anstrengen müssen, um es zu finden. Damit ist zugleich gesagt, daß der Phaedrus, der bereits die wesentliche Philosophie Platos enthält, unmöglich als die früheste Schrift anzusehen ist. Jene suchenden Dialoge noch vor Sokrates Tode anzusetzen, bestimmen mich folgende Gründe: 1) Sie gehen nicht über die sokratische Lehre hinaus, was sofort im Gorgias, der ohne Zweifel unmittelbar nach Sokrates Tode fällt, der Fall ist. 2) Die Szenerie ist eine heitere, Sokrates Bild ist in scharfen, noch ganz persönlichen Zügen festgehalten, im Gegensatz zu der finsteren Stimmung und Idealisierung des Sokratesbildes im Gorgias und der Apologie. 3) Die Anekdote über den Lysis (Diog. Laert. III 35), die freilich nicht historisch zu sein braucht.

auch für seine Kunstform einen entscheidenden Wendepunkt. Im Gorgias entwirft er zum erstenmal ein großes Bild der Bestrebungen seiner Zeit und verherrlicht im Gegensatze dazu die schlichte Wahrhaftigkeit der sokratischen Persönlichkeit. Das tiefe Pathos des Sittenpredigers, ausklingend in die gewaltigen Töne einer mystischen Verkündigung, trägt dieses mächtige Werk. Die gleichen Akkorde werden nur gedämpfter in der Apologie und im Krito angeschlagen. In derselben Zeit beginnt die Erweiterung des wissenschaftlichen Horizontes. Der Meno [1]) knüpft an ganz sokratische Probleme an, führt sie aber mit sicherer Hand schon hinüber in die Sphäre des neuen, platonischen Denkens, das zum Teil freilich noch zum Mythus greifen muß, um seine Ideen darzustellen. Nicht lange darauf folgt der Phaedo, das größte Werk dieser Epoche, in dem zum ersten Male die bestimmenden Elemente der platonischen Philosophie zu einer großen Synthese vereinigt werden: die Predigt des Mystikers ist ganz durchleuchtet von der scharfen Dialektik des Denkers [2]). Die nächsten Jahre führen Plato nach Italien und Sizilien. Neue Beziehungen werden angeknüpft, neue Aussichten eröffnen sich. Trotz seines augenblicklichen Mißerfolges in Syrakus kehrt er Anfang der achtziger Jahre mit frischem Mute nach Athen zurück. Neue Bahnen sucht er seinem Wirken zu eröffnen und gründet die Akademie. Der schwere Druck scheint von ihm genommen und heitere Bilder

---

Doch pflegen solche Anekdoten in frühe Zeiten zurückzugehen und die allgemeinen Umstände daher richtig festzuhalten. Sie setzt aber als selbstverständlich voraus, daß Sokrates einzelne platonische Dialoge gelesen hat. 4) Die Unwahrscheinlichkeit, daß Plato, der schon vor seinen Beziehungen zu Sokrates Tragödien und Dithyramben gedichtet hat und unmittelbar nach dessen Tode wieder eine reiche, schriftstellerische Tätigkeit entfaltet, zwischen seinem 20. und 30. Lebensjahre nichts soll geschrieben haben, obwohl ihm diese Zeit die tiefste Anregung seines Lebens bot. — Über die Reihenfolge auch der späteren Dialoge ist natürlich im Einzelnen noch vieles strittig, sicher (aus sprachlichen Gründen) scheint nur die Zusammengehörigkeit der letzten Schriften: Sophistes, Politikus, Timaeus, Kritias, Philebus, Gesetze. Im übrigen muß ich oben meine Ansichten positiv hinstellen. Allen Versuchen, die Politeia in mehrere Teile zu zerlegen, stehe ich im äußersten Maße skeptisch gegenüber, so gewiß diese Schrift kaum in einem Zuge hingeschrieben sein wird. Die sog. Kallipolis V n 8—VII stellt für sich allein überhaupt keinen Verfassungsentwurf dar.

[1]) um 395.

[2]) Verfaßt wohl um 393, im Zusammenhang mit den literarischen Fehden, die durch Polykrates Anklagerede gegen Sokrates entfesselt wurden.

des Lebens und Wirkens umschweben seinen Geist. So hat er den Phaedrus geschrieben und bald darauf das Symposion[1]. Der Rausch dionysischen Wesens hat ihn noch nicht verlassen, doch dessen ernste Seiten sind den ausgelassenen gewichen, neben denen nur gelegentlich die Flamme religiöser Begeisterung emporschlägt und diesen heiteren Bildern eine tiefere Bedeutsamkeit verleiht. Während der nächsten Jahrzehnte seiner Tätigkeit in der Akademie hat dann Plato sein großes Hauptwerk, den Staat, ausgearbeitet, in dem er seine politischen Reformpläne und zugleich die wesentlichen Doktrinen seiner Philosophie darlegt. Nebenher gehen, öfter gewiß durch lange Jahre getrennt, polemische Auseinandersetzungen mit anderen philosophischen Richtungen, zum Teil mit glänzendem Witze geschrieben, so der Euthydem, Kratylus und Theaetet, denen sich die Kritik der eigenen Ideenlehre im Parmenides und Sophistes anschließt. Diese letzteren Werke mögen bis an die zweite sizilische Reise heranreichen; die damals neu erweckten politischen Hoffnungen spiegeln sich im Politikus. Schon seit dem Theaetet und mehr noch in den folgenden Schriften ist das dichterische Element ganz zurückgetreten neben der streng wissenschaftlichen, abstrakten Gedankenentwicklung, die hier eine Kraft des dialektischen Denkens verrät, wie nie zuvor. Die Werke seiner letzten Jahre, nachdem die sizilischen Hoffnungen endgültig gescheitert waren, nehmen abermals eine gesonderte Stellung ein. Die Natur tritt in den Umkreis seines Denkens, und Ethik wie Religion erhalten dadurch eine eigenartige Umbildung; Timaeus und Philebus gehören hierher. Doch der Staat bleibt der wichtigste Gegenstand seiner Reflexion. Hat er im Timaeus und dem Fragmente des Kritias das Bild eines idealen Staatswesens dichterisch erfaßt, sein letztes Werk, die Gesetze, ringen nach einer Form, dies Ideal doch in der Wirklichkeit möglich zu machen. Die religiöse Betrachtungsweise übt wieder stärkere Wirkungen aus. Aber sie ist nicht von jenem ekstatischen Hauche dionysischer Begeisterung getragen, eine abgeklärte und ruhige Frömmigkeit, die auch der Sprache öfter fast hieratische Züge leiht, hat dem Greise die Feder geführt. Die reiche Erfahrung des Alters bietet eine Fülle der Beobachtungen und Reflexionen, und eine liebenswürdige Redseligkeit läßt

[1]) ungefähr 385.

sich über alle Gebiete von Leben und Welt mit einer gewissen Umständlichkeit vernehmen [1]).

Alle Töne, die bis dahin einzeln in griechischer Sprache erklungen waren, scheint dieser Meister mit gleicher Souveränetät zu beherrschen. Tiefer als irgend einer zuvor, bohrt er sich in das Gebiet der Abstraktionen hinein und schafft der Sprache eine Fähigkeit abstrakter Rede, wie sie ihr bis dahin fremd gewesen war. Alle Klänge des Gefühls stehen ihm zu Gebote. Hohe Begeisterung und heiliger Zorn reden hier eine gewaltige Sprache. Einfache, dichterische Erzählungen, geschult am Epos und der ionischen Historie, stehen neben phantastischen und märchenhaften Einfällen, wie sie nur die Komödie kannte. Die erhabene Predigt des Propheten ertönt neben den klingenden Worten des Rhetors. So scheinen alle geistigen Werte der vorangegangenen Entwicklungen in Plato noch einmal erwacht; der allumfassende Reichtum seines Wesens läßt kaum irgend eine Seite als die eigentlich charakteristische hervortreten. Die Wurzeln seiner Kraft aber ruhen in der Verbindung der zwei wichtigsten Strömungen der griechischen Geistesgeschichte, der heimischen Religiosität, zumal in jenen gesteigerten Formen dionysischen Wesens, mit dem vollentwickelten Intellekte. Attische Frömmigkeit und ionische Intelligenz sind uns auf unserm Wege noch überall als die schaffenden Kräfte entgegengetreten; sie bestimmen in ihrer Synthese das Denken dieses Mannes, der die Summe aller bisherigen Entwicklung zu ziehen berufen war. Dionysisches Wesen ist in all seinen Gestaltungen in ihm lebendig, vom ernsten Seelenglauben mit seinen Jenseitshoffnungen bis zum tollen Rausch nächtlicher Gelage. Sein Intellekt zeigt nicht jene unruhige ionische Art, die alles umfassen und begreifen möchte; ihm eignet die attische Gründlichkeit, die sich enger begrenzte Ziele setzt und nur spät von dem sicheren Grunde des völlig Erworbenen aus nach weiteren Gebieten um sich greift. Uns scheint logisches Denken und ekstatische Begeisterung einander fast auszuschließen, Plato hat jenes in den Dienst dionysischen Wesens gezwungen. Wie schon das sokratische Denken überall von einer mächtigen ethischen Strömung getragen

[1]) So scheiden sich deutlich vier Epochen in Platos Leben und schriftstellerischer Wirksamkeit, die durch die entscheidenden Ereignisse: Sokrates Tod, Gründung der Akademie und Scheitern der sizilischen Pläne, begrenzt werden.

war, so bleibt der Lebensnerv der Dialektik Platos fortan ein tief religiöses und ethisches Empfinden. Auf den Höhen der Begeisterung redet er noch die klare Sprache des hellen Verstandes, und das Ringen der Gedanken klingt hinüber in die feierlichen Akkorde religiöser Verkündigung.

2. Der Sokratiker.

Als der jüngste von ihnen tritt Plato neben die andern, bedeutenden Sokratiker. Brachten diese schon eine festere Weltanschauung in den sokratischen Kreis mit, deren Ideal sie nur in der Persönlichkeit des Sokrates ausgeprägt fanden, Plato ist noch durchaus ein Lernender. Deshalb übt Sokrates zunächst eine völlig beherrschende Wirkung auf ihn aus. Er schreibt Dialoge so ganz im sokratischen Geiste, wie wir es sonst nur von unselbständigen Denkern wissen. Sicherlich zeigen schon diese frühesten Werke die gewaltige Kraft ihres Schöpfers. Nur die wertvollsten Seiten des sokratischen Denkens werden bearbeitet, und klarer, als es wohl bei Sokrates der Fall war, wird das Prinzip und die Schranke dieses Prinzips erkannt. Eine sichere Grenze zwischen dem geistigen Gute des Lehrers und dem des Schülers zu ziehen, wird hier wohl niemals gelingen. Aber im Ganzen sehen wir deutlich, wie es sokratische Begriffe sind, die Plato beschäftigen, und sokratische Wege, auf denen er ihnen nachgeht. So findet er zu Sokrates Lebzeiten noch nicht die ihm eigene Philosophie; er war noch jung, Ende der zwanzig erst, als Sokrates starb. Jene älteren Genossen hatten damals ihre Weltansicht schon ausgebildet; sie fanden in dem Tode des Meisters wohl nur eine höchste Bewährung des Ideals, das er ihnen verkörperte. Anders Plato. Seinem Denken hat erst die Verurteilung und Hinrichtung des Sokrates den tiefsten Antrieb gegeben; nur in Plato sind so die Werte, die dieser Tod verkündete, zu vollem Leben erwacht und haben ihm die Bahnen vorgezeichnet, die ihn weit über das enge Gebiet seines Lehrers hinausführen sollten.

Die gleichen, dem populären Denken entnommenen Tugendbegriffe, wie sie Sokrates beschäftigten, sind in jenen ältesten Dialogen Platos behandelt. Sie geben einzelne Szenen aus Sokrates Lebensweise wieder, und nur langsam löst sich dabei die logische Untersuchung

aus dem Bilde des Lebens heraus. Die Tugend, die da zur Besprechung gelangt, steht überall im engsten Zusammenhange mit der geschilderten Szene. Denn die Mitunterredner glauben sich in ihrem Besitze, und die Voraussetzung des Gesprächs ist die echt sokratische, daß der Besitzer einer Tugend auch über ihr Wesen muß Rechenschaft geben können [1]). Und wie die sokratischen Begriffsforschungen, so enden auch diese Dialoge zumeist ohne ein sicheres Resultat. In den verschiedenen Definitionen aber, die dem Sokrates geboten werden, tritt uns deutlich Umfang und Inhalt dieser Tugendbegriffe in der damaligen Sprache entgegen, und hierin kaum minder als in der sokratischen Art der Forschung ruht das Interesse dieser Schriften. Spielen jene Begriffe, auch unter völlig gewandelten Voraussetzungen, im platonischen Denken eine wichtige Rolle, hier erkennen wir, welche Bedingungen für seine Auffassung derselben ihm in dem Denken seiner Zeit gegeben waren. So sucht Sokrates im Laches in der Unterredung mit den Feldherrn Nikias und Laches den Begriff der Tapferkeit festzustellen [2]). Es ist jene Tüchtigkeit, wie sie am stärksten in der aristokratischen Weltanschauung hervortrat, um hier die männlich-kräftige Art zu bezeichnen, die sich nicht nur im Kriege bewährt. Wie gewöhnlich gibt die erste Definition des Laches einen ganz konkreten Fall; das Ausharren in der Schlachtreihe ist tapfer [3]). Ihr wird dann die Beharrlichkeit überhaupt vorgezogen [4]); sie bezieht sich auf die Männlichkeit in jeder Lebenslage, ja in dem Kampfe gegen Lüste und Begierden. Aber auch diese Definition will nicht genügen. Nikias stellt sich sofort auf den sokratischen Standpunkt, indem ihm die Tapferkeit als ein Wissen, und zwar von dem im Kriege wie sonst zu Fürchtenden und nicht zu Fürchtenden gilt [5]). Damit wird die Andreia als ein Bestandteil jener praktischen Tüchtigkeit für einen Beruf gefaßt und von der Tätigkeit des Soldaten oder Feldherrn ausgegangen. Er muß sich darauf verstehen, sich in gefährlichen Lagen zurechtzufinden, und dabei sicher beurteilen, was er zu fürchten hat und was er wagen darf. Dadurch scheidet sie sich von der Verwegenheit, die nur aus Unkunde der Gefahr tapfer ist [6]). Zu fürchten aber sind künftige

[1]) Charmides p. 158e. [2]) ἀνδρεία. [3]) p. 190e. [4]) p. 192b.
[5]) σοφία oder ἐπιστήμη p. 194de. [6]) p. 197b.

Übel, und da die Zeitbestimmung hier keinen Unterschied machen kann, so kommt die Definition des Nikias darauf hinaus, daß Tapferkeit die Kenntnis aller Güter und Übel sei [1]. Wer die aber besitzt, hat alle Tugend, und so ist nicht die Tapferkeit, ein Teil der Tugend, sondern die Tugend überhaupt definiert.

Nach der Sophrosyne wird im Charmides gesucht. Auch dieser Begriff hat schon eine lange Geschichte hinter sich. Homer braucht ihn noch wörtlich vom gesunden Sinne, und bezeichnet damit den Verständigen, den nicht seine Leidenschaften fortreißen, sondern der sich bescheiden zurückhält. Im attischen Gebrauch, bei den Tragikern, wird darunter vor allem die maßvolle Art verstanden, die sich ruhig den Normen des Lebens einfügt, womit sich natürlich leicht der Gedanke an den Leidenschaftslosen verbindet. Die erste Definition, die der vornehme, wohlerzogene Knabe Charmides dem Sokrates gibt, zeigt, wie sehr im täglichen Gebrauch die Bedeutung des Begriffes verblaßt war. Es ist einfach das anständige Benehmen, wie es von dem gebildeten Athener erwartet wurde: sittsam und mit Ruhe alles zu tun, wenn man auf der Straße geht oder sich unterhält [2]. Weiter wird die Sophrosyne als Scham gefaßt [3]; das ist jenes Gefühl, das den Menschen zurückhält, aus seinen Schranken herauszutreten [4]. Auch diese Definition wird in der sokratischen Weise verwirrt, und Charmides bringt nun eine neue vor, von der sich bald herausstellt, daß sie eigentlich von seinem Vetter Kritias stammt. Sophrosyne ist es, das Seine zu tun [5]; mit andern Worten: jeder bleibe auf dem Platze, den ihm Sitte und Recht anweisen. Kritias freilich will diese Definition alsbald nur auf die anständigen Tätigkeiten eingeschränkt wissen, und so einigt man sich zunächst dahin, daß Sophrosyne das Bewirken des Guten sei. Mit großer Kunst ist der Begriff damit in die sokratische Sphäre des Denkens gezogen; und das geschieht noch mehr durch das Zugeständnis, daß ein Wissen notwendig dazugehöre, und zwar eine Kenntnis seiner selbst [6]. Ja Kritias meint sogar, die Sophrosyne käme so ziemlich auf die Forderung des delphischen Gottes hinaus. Das Erkenne dich selbst! stünde im Grunde für das

[1]) p. 199c. [2]) p. 159b. [3]) αἰδώς p. 160e.
[4]) vgl. Plato, Protag. p. 322c.
[5]) τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν p. 161b. [6]) p. 164d.

Sei verständig[1]). Jede Kenntnis aber muß einen Gegenstand haben, den sie sich zum Zwecke setzt. Während sich nun aber alle andern Kenntnisse auf einen von ihnen selbst verschiedenen Gegenstand beziehen, ist die Sophrosyne »die Kenntnis der andern Kenntnisse und ihrer selbst« [2]). Der technische Intellektualismus wies jeder Arete ein bestimmtes Lebensgebiet zu; die Tapferkeit war nur ein Teil der Arete des Soldaten, die Frömmigkeit, wie wir gleich sehen werden, der des Priesters. Ein solches Gebiet besitzt die Sophrosyne nicht. In Anlehnung an die Bedeutung der Verständigkeit, die alles mit Überlegung tut, wird in ihr daher die Bewußtheit des Handelns überhaupt, die Reflexion des Tätigen auf sich selbst und sein Tun in jedem Gebiete gefunden. Wie sie in jedem Berufe bewährt werden kann, so bezeichnet sie jenes Wissen selbst, das der technische Intellektualismus überall fordert. Sie hat kein gesondertes Objekt, weil ihrer Betätigung kein gesondertes Lebensgebiet zufällt. In jedem wissenden Handeln ist sie das Wissen, die Kenntnis ihrer selbst und aller anderen Kenntnisse [3]). Schließlich wird aber auch diese Definition abgelehnt [4]).

Ähnlich handelt der Euthyphro von der Frömmigkeit. Er ist erst nach der Anklage des Sokrates geschrieben, gehört aber noch ganz in diese Reihe. Auf dem Wege zum Gericht trifft Sokrates den Euthyphro, der so eine Art Prophet ist, und will von ihm erfahren, was denn Frömmigkeit eigentlich sei, wegen deren Mangels er angeklagt ist. Abermals nennt Euthyphro zunächst konkrete Fälle: Mörder, Tempelräuber und solche Verbrecher vor Gericht zu ziehen, auch wenn es die nächsten Verwandten sind [5]). Aber er sollte nicht fromme Handlungen, sondern das Fromme selbst nennen. Nun nennt er fromm, was den Göttern genehm ist [6]); und zwar allen Göttern, da ja so viel Streit unter ihnen ist [7]). Damit ist scharf der naive Standpunkt bezeichnet, der die Norm für das fromme Verhalten ein-

[1]) Auch σωφρόνει ist ein alter Spruch. [2]) p. 166bc.

[3]) Die Identifikation von σωφροσύνη und σοφία, die Xenophon, Mem. III 9, 4, besonders hervorhebt, berührt sich damit.

[4]) Die folgende Untersuchung über das Wissen des Wissens bietet für die Ethik nichts Wesentliches. Vgl. darüber Bonitz, Platonische Studien 3. Aufl. 1886, S. 243 ff.

[5]) p. 5d. [6]) προςφιλές p. 6e. [7]) p. 9d.

fach in den Willen der Götter verlegt. Freilich ist dieser fromme Glaube schwer mit den Erzählungen des Epos von Haß und Streit unter den Göttern zu vereinen. Und Sokrates macht noch einen sehr charakteristischen Einwand. Wird wohl das Fromme, weil es fromm ist, von den Göttern geliebt, oder ist es fromm, weil es von ihnen geliebt wird [1]. Dem populären Glauben entspricht sicherlich das letztere; Sokrates wird es aber nicht schwer zu zeigen, daß das erste der Fall sein muß, und daher jener Begriff die Frömmigkeit noch nicht definiert, sondern nur eine ihrer Eigenschaften bezeichnet. Sokrates selbst will nun das Fromme als einen Teil des Gerechten fassen, nämlich als den, der sich auf den Gottesdienst bezieht [2]. Es entspricht das ganz dem griechischen Denken, das in der Frömmigkeit vor allem ein Befolgen und Ausüben kultischer Gesetze nnd Gewohnheiten sah. Auf die Frage nach dem Zweck dieses Dienstes führt Euthyphro denn auch einfach die rechte Art des Opferns und Betens an [3]. Sokrates nennt das scherzend eine Handelswissenschaft, die gibt und Gegengaben fordert [4]. So faßten in der Tat seit den Tagen Homers alle von dem freieren Denken Joniens berührten Griechen ihr Verhältnis zu den Göttern auf. Diese Definition führt aber wieder auf den Begriff des den Göttern Genehmen, und so hat sich die Untersuchung im Kreise gedreht [5].

Der bedeutendste Dialog dieser Frühzeit, der Protagoras, behandelt vor allem zwei Fragen, die nach dem Verhältnis jener verschiedenen Tugenden zu einander und die nach ihrer Lehrbarkeit. Von letzterer wird ausgegangen. Protagoras, dem von Sokrates ein lernbegieriger Jüngling zugeführt wird, verspricht seine Schüler jene politische Arete zu lehren, die die Tüchtigkeit des Bürgers im öffentlichen und privaten Leben bezeichnet [6]. Sokrates erklärt, er habe diese nicht für lehrbar gehalten, da ja in der athenischen Volksversammlung über Politik keine Sachverständigen vernommen werden, sondern jeder mitreden zu dürfen glaubt, und selbst die tüchtigsten Staatslenker, wie Perikles, nicht einmal ihren Söhnen ihre politische Weisheit mitzuteilen vermögen [7]. Protagoras verficht dagegen die Meinung, daß alle Menschen an Scham und Recht und daher an den

[1] p. 10a. [2] p. 12de. [3] p. 14b. [4] p. 14e. [5] p. 15b. [6] p. 318ef. [7] p. 319b ff.

politischen Tugenden teilhaben, und auch von frühester Jugend auf von Eltern, Lehrern und Mitbürgern dazu erzogen werden [1]. Vertritt hier Sokrates nicht eine völlig unsokratische Behauptung? Wer hatte entschiedener wie er das Lernen der Tüchtigkeit verlangt? Der Hinweis auf die Volksversammlung und die großen Staatsmänner Athens zeigt zur Genüge, wie seine Worte zu verstehen sind. In dem gegewöhnlichen Leben des Staates hat allerdings eine Ausbildung, wie er sie forderte, keine Stelle. So werden hier schon deutlich die Forderungen des Sokrates in Gegensatz gestellt zu dem in der Wirklichkeit Gegebenen; sie bedürfen einer höheren Erfüllung, als sie durch das allen Menschen eingeborene Gefühl für Gerechtigkeit und die zufälligen Lehren ihrer Umgebung gewährleistet ist.

Dann wendet sich das Gespräch der Frage zu, ob Gerechtigkeit, Sophrosyne, Frömmigkeit, die Protagoras in seiner Rede genannt hat, zusammen eines wären, nämlich die Tugend, oder nur verschiedene Namen für dieselbe Sache [2]. Protagoras erklärt sie für Teile der einen Tugend, die aber unter sich verschieden sind und verschiedene Funktionen haben. Sokrates dagegen unternimmt es, ihre Identität im Einzelnen nachzuweisen. Hier zeigen seine Argumente sichtlich am meisten, wie sehr die Begriffsforschung noch in ihren Anfängen steht. Die Begriffe werden ganz als konkrete, dingliche Wesenheiten genommen, die sich in starrer Ausschließlichkeit gegenüberstehen. Da bleibt freilich nur die Wahl, zwei Begriffe, die nicht völlig voneinander geschieden sind, miteinander zu identifizieren. Am Ende kommt der Dialog auf diese Frage zurück; Protagoras will jetzt nur noch die Tapferkeit den anderen selbständig gegenüberstellen [3]. Auch das bestreitet Sokrates, indem er die Tapferkeit gleichfalls auf die Erkenntnis zurückführt [4]. In ihr, in dem Wissen, haben sie alle ihr gemeinsames Wesen. So haben sie sich im Kreise gedreht. Sokrates, der die Lehrbarkeit der Tugend leugnete, setzt jetzt ihr Wesen in die Erkenntnis; Protagoras, der jene behauptete, will doch dieses nicht zugeben.

Der sokratische Satz, daß Tugend Wissen sei, mußte, sobald er auf diese ethischen Tugenden angewandt wurde, zu eigentümlichen Schwierigkeiten führen und sich in starken Gegensatz zu dem als natürlich

---

[1] p. 322cd. 325c ff. [2] p. 329c. [3] p. 349d. [4] p. 361b.

Empfundenen setzen. Plato ist diesen Schwierigkeiten nicht aus dem Wege gegangen. So wendet sich eine Partie des Protagoras gegen die Behauptung, daß viele Menschen das Gute zwar erkennen, aber doch von der Lust verführt das Böse tun[1]). Denn gut und angenehm ist in der Tat dasselbe, wir nennen auch augenblickliche Schmerzen gut, weil sie künftige Leiden hindern oder künftige Lust versprechen. So würde jene Behauptung also bedeuten, daß einer, um Lust zu gewinnen, ein Übermaß von Unlust erwählt. Nicht die Lust, sondern die Unkenntnis, die ihn künftige Lust und Unlust übersehen läßt, führt ihn zum Bösen. Denn an sich strebt jeder Mensch nach dem Guten. Eine andere Seite wird im Kleineren Hippias berührt, der über das Lügen handelt. Sicherlich ist ja der Lügnerische besonders tüchtig und geschickt[2]). Am besten kann aber der über eine Sache lügen, der auch am richtigsten über sie zu reden weiß; der Lügner und der Wahrhaftige scheinen also derselbe[3]). Ja der absichtlich Lügende ist ohne Zweifel besser, als der ohne Absicht lügt, so paradox dies scheinen mag; denn überall ist der, welcher absichtlich fehlt, besser als der es absichtslos tut[4]). Ist doch in jedem Berufe der Meister am leichtesten im stande, absichtlich seine Sache auch schlecht zu machen. Sokrates selbst erklärt sich mit diesem Resultat durchaus nicht zufrieden, sieht aber keinen anderen Ausweg. Und in der Tat, solange jener technische Intellektualismus festgehalten wird, sind jene Folgerungen unausweichlich.

Weniger wichtig sind für uns die logischen Bearbeitungen einiger anderer sokratischer Begriffe. So sucht der Größere Hippias das Schöne zu definieren, das zunächst natürlich in den aristokratischen Lebensformen gefunden wird[5]). Dann wird es mit dem Brauchbaren oder Nützlichen gleichgesetzt, d. h. dem Vermögen, etwas Gutes zu wirken[6]). Ist der Begriff so in die sokratische Sphäre gezogen, so will es nun doch nicht gelingen, sein Verhältnis zum Guten, von dem er also verschieden sein müßte, zu bestimmen. Die enge Verbindung beider Begriffe sollte für Plato wichtig bleiben. Der künstlerisch

[1]) 352 d ff. [2]) p. 366 a. [3]) p. 369 b. [4]) p. 371 e. 372 d.

[5]) p. 291 d. Echtheit und künstlerische Bedeutung dieses Dialogs verteidigt Apelt, Neues Jahrbuch f. d. klass. Altertum X 1907, S. 630 ff.

[6]) p. 297 a.

besonders vollendete Lysis endlich unterwirft den Begriff der Freundschaft, die ja in Sokrates Kreis eine große Rolle spielte, einer logischen Untersuchung. Endet sie auch abermals ohne deutliches Resultat, so ist interessant doch die Behauptung des Sokrates, das weder Gute noch Böse sei dem Schönen und Guten befreundet, weil das Böse vorhanden ist [1]). So befremdlich diese Definition klingen mag, sie birgt doch in ihrer harten Schale schon die tiefe Auffassung, die Plato später von dem Wesen der liebenden Freundschaft vertreten sollte. Das Unvollkommene, dem das Böse anhaftet, strebt in der Liebe sich emporzuringen zu dem Guten und Schönen. Um des Guten willen aber, heißt es weiter, liebt einer das Gute wie der Kranke den Arzt um der Gesundheit willen [2]). Dann aber ist das Gute abermals um eines anderen Gutes willen geliebt, und so fort bis ins Unendliche. So müssen wir schließlich zu einem ersten Geliebten kommen, das um seiner selbst willen begehrt wird. Alles andere Geliebte ist nur wie ein Schattenbild, auf jenes allein richtet sich unsere Liebe [3]). Hier wird deutlich schon auf die Notwendigkeit hingewiesen, mit der die Zweckbetrachtung des Sokrates schließlich zu der Idee eines höchsten Zweckes führen mußte; die platonische Gestaltung der sokratischen Begriffsforschung kündet sich an. »Was hat mir der Jüngling alles angedichtet«, soll Sokrates ausgerufen haben, als er den Lysis las [4]).

Umfang und Richtung dieses Denkens geht sichtlich nicht wesentlich über das sokratische hinaus. Freilich jene populären Ratschläge an die Freunde für ihren praktischen Beruf kümmerten den jungen Philosophen wenig. Er hat mit Sicherheit die Reflexion über ethische Tugenden, die bei Sokrates nur allmählich auftrat, als die wichtigste und fruchtbarste erkannt. Diesen Begriffen gilt allein sein Denken. Ja die praktische Tätigkeit, wie sie die großen Staatsmänner Athens besaßen, wie sie die Sophisten zu lehren versprachen, stellt er schon in einen recht entschiedenen Gegensatz zu der sokratischen Forderung des Wissens. Daß die Sorge um dieses das wichtigste ist, daß jedes sokratische Gespräch zur Selbstprüfung hinführen

[1]) p. 216e. 217b. Hier wird das Gute ausdrücklich mit dem Schönen identifiziert.

[2]) p. 219b. [3]) p. 219d.

[4]) Diog. Laert. III 35.

soll, wird öfter hervorgehoben [1]). Dabei bleiben nun aber diese ethischen Begriffe noch ganz in der äußeren Sphäre haften, aus der sie hervorgingen und von der sie sich auch bei Sokrates nicht zu befreien vermochten. In dem äußeren Tun ihres Trägers wird das Wesen der Tugenden gefunden, darin bleiben sie den praktischen Tüchtigkeiten verwandt. Die psychischen Qualitäten ihrer Besitzer werden kaum berührt. Das scheidet diese Schriften deutlich von der späteren Epoche des platonischen Denkens. Darum halten sich auch die Definitionsversuche selbst ganz in der sokratischen Sphäre. Wie jede Definition durch negative Instanzen verwirrt und dadurch die Notwendigkeit, zu weiteren abstrakteren Begriffen fortzuschreiten, gezeigt wird, wie die Untersuchung doch schließlich ohne Ergebnis endet, weil auf diesem Wege ein endgültiges Resultat nicht zu gewinnen ist, das alles war in Sokrates Gesprächen kaum anders. Noch geht die Reflexion wesentlich im Logischen auf, ihr ethischer Inhalt ist äußerst dürftig. Die mächtigen sittlichen Forderungen der Zeit schlagen höchstens in leisen Nebentönen in diese, rein dem Begrifflichen zugewandten Forschungen. Wie Plato allein jene ethischen Tugenden zum Gegenstande seines Denkens macht, so reflektiert er schon energischer über ihren Zusammenhang und ihre Einheit. Bewußter, als es wohl Sokrates noch gelang, wird der abstrakte Begriff gelegentlich von seinen konkreten Verkörperungen geschieden [2]). Und in den Zweckbetrachtungen wird deutlicher auf einen höchsten, um seiner selbst willen erstrebten Zweck hingewiesen [3]).

Auch die Persönlichkeit des Sokrates, die allen ethischen Systemen ihren eigentlichen Inhalt lieh, zeigt in diesen Jugendwerken noch keine ausgesprochene Idealisierung. In scharfem Relief hebt sich seine Gestalt aus der glänzenden attischen Gesellschaft heraus, die ihn umgibt. Noch scheidet ihn keine tiefe Kluft von seiner Umgebung. Ein glücklicher Jugendmut sieht die geliebte Gestalt des Lehrers in einer harmonischen, auch in ihren Gegensätzen gutmütigheiteren Geselligkeit sich bewegen. Wohl ist er anders als die übrigen; mit staunender Bewunderung, die nicht immer frei vom Neide ist, schauen alle auf ihn. Was ihnen selbstverständlich ist, weiß er

[1]) Charmides p. 154e. 156e. Laches p. 187e.

[2]) z. B. Euthyphro p. 6d. Hipp. mai. p. 287d. [3]) Lysis p. 219b ff.

zu verwirren; auf Wegen, die sie noch nie betraten, sucht er Gewißheit. Und diese Seite, besonders scharf von Plato herausgearbeitet, weist in der Tat schon auf die folgende Entwicklung seiner Philosophie hin. Sokrates zerstört die Sicherheit des natürlichen Bewußtseins, mit logischen Deduktionen zersetzt er die Welt der Erscheinungen [1]). Wer sich am weisesten dünkt in einem im realen Leben erlernten Berufe, der muß vor allen den Waffen des sokratischen Denkens erliegen. Das ist das Bild, wie es Plato noch in der Apologie von Sokrates entwirft, der sich an alle Wissenden wendet, um die Weisheit zu finden, die er nicht besitzt, und der doch überall nur ein Scheinwissen antrifft, dem gegenüber sein stolzes Bewußtsein des Nichtwissens ihm wertvoller ist [2]). Die Sicherheit, die die empirische Wirklicheit und das empirische Wissen nicht bieten, findet er nur im abstrakten Denken. Auch diese Antithese der Gewißheit des Denkens zu der fließenden Scheinwelt sollte für Platos Lehre wichtig bleiben. Von jener rasch darüber hineilenden Klugheit der Sophisten scheidet sich die bohrende sokratische Gründlichkeit, die nur Eines, ein scheinbar Unbedeutendes, festhält, um es immer tiefer denkend zu durchdringen [3]). Und wie dies Denken kein Ziel findet, der tiefer als die andern Forschende doch immer der Nichtwissende bleibt, da wird es schon deutlich, daß die Wirklichkeit ihm keine Befriedigung zu gewähren vermag, und die letzte Antwort seinem Fragen nur in einer transzendenten Welt geboten werden kann.

Der Schleier, der dem Auge des jungen Plato noch das Häßliche des Lebens verhüllte, wurde jäh zerrissen. Kein Ereignis seines Lebens hat ihn tiefer ergriffen, als Sokrates Verurteilung und Tod. Die Empfindungen, die diese Wochen in seinem Herzen wachriefen, sollten der Lebensnerv all seines künftigen Denkens bleiben. Den

---

[1]) Sokrates als der alles Verwirrer Euthyphro p. 11 b ff. 15 b. Hipp. min. p. 372 d. 376 c. Diese Verwirrung der Erscheinungswelt gelegentlich schon ganz heraklitisch: Hipp. mai. p. 289 a ff.

[2]) Apologie p. 21 b ff. Außer den besprochenen Dialogen, die Sokrates besonders im Gegensatz zu den Sophisten stellen, gehört hierher noch der Jon. Hier zeigt Sokrates, daß Dichter und Rhapsoden kein eigentliches Wissen besitzen, sondern nur durch göttliches Geschick ihre Kunst üben.

[3]) Vgl. Hipp. mai. p. 301 b. 304 a. Hipp. min. p. 369 bc.

unmittelbaren Eindruck hat er in drei Schriften festgehalten, die ohne Zweifel sofort nach Sokrates Tode ausgearbeitet sind. Die Verteidigungsrede und der Krito geben in einer Schilderung von Sokrates Verhalten vor Gericht und im Gefängnis ein schon deutlich idealisiertes Bild seiner Persönlichkeit. Länger mag ihn der Gorgias beschäftigt haben. Er zeigt die Wirkungen jenes Ereignisses auf Platos Denken völlig entwickelt; seine gesamte künftige Philosophie ist in diesem gewaltigen Jugendwerke dem Keime nach schon enthalten.

Die Kluft zwischen Sokrates und der Gesellschaft, die ihn umgibt, hat sich furchtbar erweitert, schroff und fremd stehen sie einander gegenüber. Schon in der Apologie und im Krito wird das Treiben des Volkes aufs schärfste verurteilt. Leichtsinnig und ohne Überlegung töten sie und möchten, wenn sie es nur könnten, wieder ins Leben rufen [1]. Wer wollte auf die Meinung der Menge etwas geben [2]? Mit Recht hat sich Sokrates vom öffentlichen Leben zurückgezogen, kann doch nur der Private in Athen unangefochten leben; wer für die Gerechtigkeit eintritt, ist dem Tode verfallen [3]. So oft er öffentlich hervortrat, geriet er um seiner Rechtlichkeit willen mit den Machthabern in Konflikt [4]. In diesem Treiben der Stadt steht Sokrates als der gottgesandte Prophet. Der Spruch des Apollo, Sokrates sei der Weiseste, erscheint hier als Motiv seines Handelns [5]. Um ihn zu verstehen, prüft er seine Mitbürger und enthüllt ihr falsches Wissen in seiner Leerheit. Wie eine Bremse hinter einem edlen, aber trägen Rosse ist er der Stadt vom Gotte geschickt, um sie aus ihrem dumpfen Leben aufzurütteln [6]. So hat der Gott ihm seinen Posten angewiesen, den er nicht mehr verlassen kann [7]; lieber sterben, als von seiner Tätigkeit abstehen [8]. Auf Weissagungen und Träume beruft er sich [9]. Nur um die Seele, nicht um Reichtum und Ruhm will er sich sorgen [10]. Zum Seher und Propheten ist seine Persönlichkeit gesteigert. Aber die rohe Menge stößt ihn von sich, die Toren, deren Denken Sokrates wecken wollte, fühlen sich beleidigt, suchen nach Rache und finden sie nur in der Gewalt. Sinnlos und ungerecht ist das Urteil, aber Sokrates unterwirft sich ihm und verschmäht selbst die Gelegenheit zur Flucht.

[1]) Krito p. 48c. [2]) ebd. p. 44cd. 47a. [3]) Apologie p. 32ac. 36b. [4]) ebd. p. 32b—d. [5]) ebd. p. 20e ff. [6]) p. 30e. [7]) p. 28e. 30a. [8]) p. 29d. 37ce. [9]) p. 33c. [10]) p. 29d ff.

Denn in ihm — das ist die andere Seite seines Wesens — lebt der Gedanke des Rechts zu stark, als daß er den Gesetzen der Heimat sich entziehen möchte. Lieber sterben als Unrechttun [1])! Schuld ist schlimmer als Tod [2])! Der Krito ist ganz der Schilderung des Gerechten gewidmet, der die väterlichen Gesetze, unter deren Schutze er so lange gelebt hat, nicht für seinen Teil umstürzen will. Wohl ist ihm Unrecht geschehen, doch nicht mit Unrecht darf man Unrecht vergelten; das ist die hohe Lehre, die der Meister noch nicht gefunden hatte, aber im Tode bewährte [3]). Gesetz ist ja auch der ungerechte Richterspruch. Der Wille des souveränen Volkes hat ihn gesprochen; und zwischen Recht und Staat zieht der Grieche keine deutliche Grenze [4]). Gerechtigkeit und Recht aber ist mehr wert als Leben und Glück [5]). Doch im Diesseits findet dies Rechtsgefühl keine Befriedigung, und wieder, wie noch stets bei den Griechen, fallen aus den Leiden des Lebens verklärende Strahlen ins Jenseits. Schon in der Apologie erklärt Sokrates den Tod wohl für das größte Gut [6]). Denn entweder hört jede Empfindung auf; dann ist er wie ein tiefer, traumloser Schlaf, und den wird wohl selbst der Glücklichste für schöner halten als alle Tage und Nächte. Die tiefe Müdigkeit einer reifen Kultur allein lehrt solche Weisheit. Oder, fährt Sokrates fort, der Tod ist ein Umzug an einen anderen Wohnort, wo wir die gerechtesten Richter finden und mit den edelsten Menschen Umgang haben. Bestimmter noch redet der Krito von dem Gericht im Hades, vor dessen Recht nur der bestehen kann, der den irdischen Gesetzen Treue gehalten hat [7]). So wendet sich der Sinn aus dem Wirrsal des Lebens, in dem der Reine nicht zu bestehen vermag, vertrauensvoll der dunkeln Zukunft entgegen, die ihm ein besseres Dasein verspricht.

Was diese Schriften nur mehr noch andeuten, hebt der Gorgias ins volle Bewußtsein. Tiefer und prinzipieller wird das Wesen der Zeit erfaßt, und Sokrates Streben deutlicher in seinen idealen Zielen ihm entgegengestellt. Die freundschaftlichen Gespräche der früheren Werke, die nur selten einen etwas schärferen Klang erhielten, haben einem mächtigen Ringen der Gedanken Platz gemacht, bei dem die

---

[1]) Apol. p. 32d. [2]) ebd. p. 39a. Krito p. 48b. [3]) Krito p. 49cd.
[4]) Vgl. die Rede der Nomoi p. 50a ff.
[5]) p. 53c. 54b. [6]) p. 29a. 40a ff. [7]) p. 54bc.

höfliche Form der Konversation oft kaum mehr die tiefe Leidenschaft der kämpfenden Geister verhüllt. Drei Gegner treten nacheinander gegen Sokrates auf den Plan. Der Rhetor Gorgias selbst wird von seinem Schüler Polus abgelöst. Und als dieser eitle Geselle leicht von Sokrates zu Fall gebracht wird, tritt ein Mann der Praxis an seine Stelle, Kallikles, den alles theoretische Spintisieren lächerlich dünkt, und das Forschen nur gut genug ist, um dem unverhüllten Egoismus seines Strebens einen wissenschaftlichen Anstrich zu geben [1]). Rhetor wie Staatsmann aber vertreten das Leben Athens in seinem naiven Streben nach Macht. Nicht der Kritik des Rhetors als solchem gilt dieses Werk. Als ein Mittel, seinen Willen durchzusetzen, bedient sich ein jeder der Redekunst, diese Macht versprechen ihre Lehrer den Schülern. Die Rhetorik überredet zu einer Überzeugung, die freilich mehr auf Glauben als auf Wissen beruht [2]). Sie versteht besser als selbst der eigentlich Sachverständige zu überzeugen; auch er muß, will er Erfolg haben, ihre Dienste in Anspruch nehmen [3]). Wer sie aber besitzt, der kann alles tun und durchsetzen. Die Redner üben im Staat eine Gewalt aus, wie die Tyrannen; wen sie wollen, richten sie hin, berauben und verbannen, wie es ihnen beliebt [4]). Solche Macht erscheint dem gewöhnlichen Verstande am beneidenswertesten. In beredten Worten preist Polus das Glück des makedonischen Herrschers Archelaus, der als Sohn einer Sklavin auf dem Throne sitzt, den er durch den Mord der rechtmäßigen Könige sich errungen und erhalten hat [5]). Was Polus nur noch mehr andeutet, das enthüllt Kallikles ungescheut als den wahren Sinn des Lebens [6]). Er schließt sich der Doktrin der Sophisten an und scheidet das von Natur Rechte und Schöne von dem nur Satzungsgemäßen. Dabei mischt sich diese ionische Reflexion mit dem aristokratischen Denken, das in Athen populär ist. Unrecht zu leiden ziemt sich nur für Sklaven, nicht für den freien Mann; und die Gesetze sind von den Schwachen gegeben, um das kraftvolle Streben der Starken einzuschüchtern und in Schranken zu dämmen. Die Besten und Kräftigsten lullt man durch Zauberlieder und Beschwörungen ein, indem ihnen die Gleichheit gepriesen wird. Ist einer aber wahrhaft

---

[1]) p. 484 c. 485 a ff. [2]) p. 453 a ff. [3]) p. 456 a ff. [4]) p. 466 bc.
[5]) p. 471 ff. [6]) p. 482 c ff.

eine starke Natur, dann schüttelt der junge Löwe all diese Bande ab, tritt die Satzungen und Zauberformeln mit Füßen und zeigt sich als der, der er von Natur ist, unser Herr. Kein anderes Recht besaßen die Perserkönige, als sie ihre Nachbarn unterwarfen, und jeder andere mächtige Herrscher. So verbindet sich der sophistische Gedanke, der hinter dem Recht nur den Machtwillen des gerade Herrschenden erblickt, mit der attischen Bewunderung der edeln Persönlichkeit, die sich in dem Bewußtsein ihrer Kraft den Vielen und Schlechten überlegen fühlt. Den Inhalt aber gibt ihrem Streben die reiche Kultur der Gegenwart mit ihren voll entfesselten Instinkten. Die Frage des Sokrates, ob denn der Starke auch sich selbst beherrsche, weist Kallikles höhnisch zurück. Nicht um sich selbst nun einen Herrn zu setzen, hat er sich von allen Banden befreit. Von Natur schön und gerecht ist es, seine Begierden so mächtig werden zu lassen wie möglich und sie nicht zu zügeln, um dann, wenn sie recht stark geworden, sie mit voller Lust zu befriedigen [1]. In Schwelgerei, Zügellosigkeit und Ungebundenheit liegt Tüchtigkeit und Glück, alles andere ist nur Schöntuerei und Geschwätz [2]. Damit hat Kallikles, wie Sokrates meint, bloß unverhohlen ausgesprochen, was die andern denken und nur nicht sagen mögen. Es ist das Streben der Zeit, das im Genuß den einzigen Wert des Lebens sieht und Macht sich erringen will, um ohne Scheu vor Recht und Gesetz seinen Begierden fröhnen zu können. In solcher Welt hat freilich der Philosoph keine Stelle. Er findet sich in ihr nicht zurecht, jeder Beliebige kann ihn vor Gericht ziehen, und er wird betäubt nichts zu seinem Vorteil auszurichten vermögen [3]. Hat er doch stets nur mit ein paar Jünglingen im Winkel gesessen, sich den Blicken entzogen und im Geheimen geflüstert, aber nie ein freimütiges, großes und durchschlagendes Wort geredet [4].

So mächtig ertönen hier die wilden Klänge der Zeit, daß sie die Stimme des Philosophen schier zu verschlingen scheinen. Und der lebende Sokrates hätte mit seinen Begriffsforschungen wohl kaum gegen diese Lobredner ihrer Zeit aufzukommen vermocht. Sein Schüler aber führt eine schärfere Klinge. Aus dem Winkel, in dem sie ihn wispern hörte, erhebt der Philosoph seine richtende Stimme

[1] p. 491 e f. [2] p. 492 c. [3] p. 486 b. [4] p. 485 de.

über die Zeit, um ihr ein höheres Ziel zu weisen. Die Lust, ihr einziges Motiv für alles Handeln, kann nicht das letzte Gut sein. Denn wo hat sie ihr Ziel, da sie doch nie genug bekommen kann [1])? Ist sie das Glück, dann wären die Lustknaben die glücklichsten [2]). Und aller Lust sind Schmerzen enge verbunden; jedes Begehren ist Entbehren, nur um Leiden ist die Freude feil. Ist die Begierde befriedigt, so findet Lust und Schmerz auf einmal ihr Ende [3]). So enthüllt Plato die geheimen Schmerzen der Zeit, die der Taumel des Genießens nicht zu ersticken vermochte. Was sie einzig für gut hält, den Begierden zu folgen, das reißt sie notwendig hinein in Schmerzen, die sie allein doch fliehen wollte. Der Lust sind Weise und Toren, Tapfere und Feige in gleicher Weise zugänglich; ist sie also das Gute, so sind auch die Schlechten gut [4]). So anfechtbar die logische Struktur dieses Satzes ist, so fein ist auch sein kulturphilosophischer Gehalt. Den Edeln glaubte Kallikles mit seiner Machttheorie aus der Menge der Gemeinen herauszuheben, und nun zeigt sich, daß die Lust das allergemeinste ist, nach dem auch der Schlechteste strebt. Jetzt will Kallikles freilich einen Unterschied zwischen besseren und schlechteren Lüsten machen; dann aber ist nicht mehr die Lust als solche, sondern der Zweck, der die einen zu den besseren stempelt, das höchste Ziel. Wo aber finden wir dies?

Kallikles würde wohl die Freuden des Herrschers, das Bewußtsein der Macht als solch edle Lustgefühle nennen, wie sie schon zuvor Polus gepriesen hatte. Doch auch die Macht als solche hat keinen Wert. Wohl kann der Machthaber nach Willkür handeln, aber ein Gut wird dies erst für ihn, wenn er sich ein Gutes als Zweck setzt. Nicht in dem bloßen Belieben, in dem Zweck, auf den sich das Handeln richtet, ist die Norm für das Gute gegeben [5]). Gut aber wird eine Handlung nur dadurch, daß sie dem Rechte entspricht, schlecht, wenn sie ungerecht ist. Dem egoistischen Machtstreben der Zeit, das die Norm seines Tuns nur in dem eigenen Willen findet, stellt Sokrates das Recht als den wahren Wertmesser entgegen. Unrechtleiden ist besser als Unrechttun, und elender noch ist der Übeltäter,

[1]) p. 494a. [2]) p. 494e. [3]) p. 496c ff.
[4]) p. 497d ff. [5]) p. 466b ff.

wenn er keine Strafe für seine Missetat leidet [1]. Nicht der starke Wille, der sich ungehemmt auswirkt und am besten zu fahren meint, wenn er der Strafe sich zu entziehen vermag, bedeutet den höchsten Wert, sondern das Recht, das jeden in seine Schranken weist und auch seinen Verletzer durch die Strafe sich wieder gefügig macht [2]. Dieser Satz bezeichnet die platonische Umwertung des naiven Wertes. An Stelle des alten Begriffs der Dike, die die Schranken des Lebens bedeutete, hatte sich immer mehr der individualistische durchgesetzt, nach dem Dike das Recht bezeichnet, das dem Einzelnen nützt. Plato dagegen greift entschieden zu der alten Auffassung zurück und setzt damit wieder die Norm alles Handelns in jene objektiven Mächte. Gegen Polus seine These zu verteidigen, hält nicht schwer; läßt dieser sich doch durch die Sprachgewohnheit verführen, das Unrechttun für häßlicher zu erklären als das Unrechtleiden [3]. Zu der Sphäre des Schönen, welche die Summe aristokratischer Werte bezeichnet, gehört eben auch jene rechtliche Art, deren der Adlige sich gerne rühmte. Leicht kann Sokrates zeigen, daß von dem Häßlichen das Schlechte nicht getrennt werden kann.

Heftiger ist der Strauß, in dem Sokrates seinen Satz gegen Kallikles durchficht. Jetzt enthüllt er die andere Seite seiner Lehre: daß aller Wert des Lebens nur in der Seele und deren rechter Beschaffenheit begründet ist. Nur wenn die Seele gut ist, wird sie sich dem Recht und Gesetz einfügen. Daher gilt es, der Seele selbst Ordnung und Regel einzuflößen, damit sie gesetzlich und sittlich werde; das aber ist die Gerechtigkeit und Sophrosyne [4]. Nur eine solche Seele hat die Eudämonie [5]. Wer dagegen seinen Begierden die Zügel schießen läßt, der lebt nach Räuberweise und verliert jeden Zusammenhang mit Gott und Mensch. Das Recht muß ihn züchtigen, daß er sich wieder einfügt dem Maß und der Ordnung, die alle Welt durchwaltet [6]. Die wahre Staatsleitung muß es sich als Ziel setzen, die Seelen ihrer Bürger zu bessern, wie der Arzt den Körper seinen Vorschriften unterwirft [7]. Diese Staatskunst hat Sokrates sein

[1] p. 469c. 472e. [2] p. 478e; vgl. 505b. 508b. 509b. [3] p. 474c.

[4] p. 504b—d. Man beachte, wie noch hier der Charakter der Seele nach ihrem äußeren Verhalten bestimmt wird. Weil sie sich Gesetz und Regel einfügt, ist sie selbst geordnet und regelmäßig.

[5] p. 507a ff. [6] p. 507d f. [7] p. 513e, 515a ff. 505b.

ganzes Leben getrieben, da er nicht um die Gunst der Menschen buhlte, sondern ihr wahres Beste erstrebte [1]).

In dem Staate der Gegenwart aber hat ein solcher Denker keinen Raum für sein Wirken. Wie der Genuß hier den Sinn alles Lebens bestimmt, so wollen die Machthaber nur der Lust des Volkes schmeicheln, nicht sie zu ihrem Besten führen. Muß man doch, um kein Unrecht zu leiden, dem Gewalthaber schmeicheln, und wenn er noch so schlecht ist [2]). Und so beherrscht Rhetorik und Sophistik im öffentlichen Leben das Feld. Sie sind Schmeichelkünste, die nur dem Angenehmen nachstreben, und verhalten sich zur Rechtspflege und Gesetzgebung, die das Gute wollen, wie die Künste des Kochs und Friseurs zu denen des Arztes und Turnlehrers [3]). Und selbst die größten Staatsmänner Athens stehen ethisch nicht höher. Was haben denn Perikles und Kimon, Miltiades und Themistokles dem Staate gebracht? Haben sie die Bürger gebessert? Ihr eigenes Schicksal hat es gelehrt. Verurteilt und verbannt sind sie gestorben; so schlecht haben sie ihre Herde gezogen, daß sie nicht sanft und brav, sondern wild und bissig wurde. Den Wünschen des Volkes zeigten auch sie sich gefügig, ein festliches Wohlleben haben sie ihm bereitet. Nicht mit Gerechtigkeit und Sophrosyne, mit Häfen und Schiffswerften, Mauern und Zöllen und solchem Tand haben sie die Stadt erfüllt und sie aufgedunsen gemacht, aber nicht groß [4]). In solchem Staate kann leicht der Philosoph dem Tode verfallen; aber er wird verurteilt, wie wohl die Kinder ihren Arzt verurteilen würden, der ihnen bittere Tränke gibt, wenn der Koch sein Ankläger wäre, der sie mit Süßigkeiten traktiert [5]).

Wenn trotzdem der Weise sich glücklich weiß, im Bewußtsein gegen Götter und Menschen Gerechtigkeit geübt zu haben, so bedarf das Gefühl des Rechtes, das in der Wirklichkeit sich nur beleidigt findet, noch eines objektiven Haltes. Den sittlichen Forderungen, denen das irdische Leben so wenig entspricht und die doch an diesem Kontraste nur zu vollerem Klange geweckt werden, muß eine Erfüllung werden. Ohne Zweifel im engen Anschluß an orphisch-pythagoreische Vorstellungen schildert Plato das Gericht im Hades [6]).

---

[1]) p. 521 d. [2]) p. 510 a ff. [3]) p. 464 b ff. [4]) p. 515 c ff.
[5]) p. 521 e ff. [6]) Vgl. Dieterich, Nekyia S. 116 f.

Den Gerechten, den die Lebenden von sich stoßen, erwarten drunten gerechte Richter [1]). Sie erblicken die Seele nackt, daß sie nicht Schönheit des Leibes, Reichtum und Adel, noch die Schar der Zeugen, die für sie auftritt, in Verwirrung bringt. Da trägt die Seele die Male und Narben ihrer Laster an sich. Am schlimmsten zeigt sich die Seele des Tyrannen durch Meineide, Ungerechtigkeit und Schwelgerei mißgestaltet; sie wird sofort in den Tartarus gebannt. Sie ist unheilbar und ihre Strafe soll anderen nur zur Warnung dienen. Die weniger Schlimmen mögen durch die Strafe selbst gebessert werden. Das sind eher die Niedrigen, als die Großen der Erde, da jenen die Macht zum Unrechttun fehlte. Sieht dagegen der Richter eine Seele, die fromm ihr Leben allein der Wahrheit geweiht und nicht vielgeschäftig sich um Fremdes bemüht hat, die entsendet er nach den Inseln der Seligen. Vor jenen Richtern zu bestehen, ist der edelste Wettkampf. Dort werden, die hier so gut sich zu helfen wissen, betäubt dastehen und mit Schmach überhäuft werden, wie es dem Guten vor ihren Gerichten erging.

Alle Töne, die in der platonischen Philosophie zu einem mächtigen Akkorde sich vereinen sollten, erklingen schon hier; der Tod des Sokrates hat das Denken seines größten Schülers völlig in die ihm eigenen Bahnen gewiesen. Die Verneinung des Lebens, wie es Athen beherrschte, tritt am stärksten hervor. Das naive Streben der Menschen, ihr staatliches und rechtliches Leben ist schlecht und töricht. Ihm steht Sokrates als Ideal gegenüber, aber nicht als sich selbst genügende Persönlichkeit; in Plato ist die Idee des Rechtes am lebendigsten. Das Recht allein gibt die Norm für das Handeln ab, dem wirren Treiben der Gegenwart aber ist es verloren gegangen, und auch die älteren Politiker haben dem Ideal, das Plato fordert, nicht entsprochen. So taucht schon hier der Gedanke der Staatsreform auf; aber die neue, subjektive Weltauffassung legt den Schwerpunkt alles Lebens und Wertens in die Seele der Menschen. Zweck von Staat und Recht ist daher vor allem die Besserung der menschlichen Seelen. Nicht ein bloßes Zurück zu den altüberlieferten Formen der Sitte kann genügen, der Mensch muß innerlich gut und gerecht werden, daß er die Norm des Rechtes in sich selber trage.

---

[1]) p. 523a ff.

In seiner Seele findet er Forderungen und Ziele, die ihn hoch emporweisen über alles irdische Streben, denn der Seele eignet eine höhere als bloß irdische Natur. Sie hat die Wurzeln ihrer Kraft in einer transzendenten Welt; ein göttlicher Wille gibt ihrem Handeln Antrieb und richtet über ihr Tun. Schafft sich das eigene Bewußtsein des Subjekts die sittlichen Normen, so bedarf es doch noch der Stärkung aus den im Glauben fließenden Quellen. Und in der dunkeln Nacht, die sich über alles Leben gebreitet hat, glimmen leuchtend die Strahlen empor, die Weg und Richtung in ein helleres Jenseits weisen.

3. Der Mystiker.

Sokrates war der Inhalt der Tugend als ein selbstverständlicher in den überlieferten Formen des Lebens gegeben. Seine Schüler suchen ihr einen neuen Inhalt, und so ist die erste Frage, die sich Plato auf seinem jetzt auf eigene Hand verfolgten Wege stellt, die nach dem Wesen der Tugend. Die einzelnen ethischen Tugenden hatte Sokrates wohl zu definieren unternommen; die Tugend selbst, die Arete, fand er mit all seinen Mitbürgern in der praktischen Tüchtigkeit vor allem für die Erfordernisse des staatlichen Lebens. Jetzt wird auch dieser Grundbegriff der Sokratik in Frage gestellt. Der Meno sucht nach einer Definition für die Tugend. Keine unbekannten Gegenden sind es, in die wir auf dieser Forschung geführt werden. Was von je den Inhalt der Arete gebildet hatte, wird in verschiedenen Definitionsversuchen aufgestellt. Mann, Weib und Kind, jeder Stand und jedes Alter haben ihre besondere Tüchtigkeit [1]). Die des Mannes wird dabei ganz in jener Gewandtheit im öffentlichen Leben gefunden: fähig zu sein, die Staatsgeschäfte zu treiben und dabei seinen Freunden Gutes, seinen Feinden Böses zu tun und sich zu hüten, daß ihm selbst nicht solches widerfährt. Sokrates drängt demgegenüber auf den einen Begriff der Tugend und weist darauf hin, daß es geistige Eigenschaften, Gerechtigkeit und Sophrosyne, sein müssen, durch die ein jeder in gleicher Weise die Arete erlangt, die sein Beruf erfordert. Obwohl damit schon deutlich der Weg gewiesen ist, auf dem der Begriff sich weiter entwickeln sollte,

[1]) p. 71e.

so kann der Partner des Sokrates, Meno, dem doch noch nicht folgen. Das allgemeine Wesen der Arete will er jetzt in der Fähigkeit sehen, über die Menschen zu herrschen[1]); er hebt also nur die besonders geschätzte Arete aus allen andern hervor. Aber Sokrates weist wiederum auf die ethischen Voraussetzungen hin, kann es sich doch nur um das gerechte Herrschen handeln. Ist also vielleicht die Gerechtigkeit die Tugend? Doch da treten die Tapferkeit, Sophrosyne, Weisheit und viele andere gleichberechtigt daneben[2]). Immerhin ist die Untersuchung damit aus jenem praktischen auf das ethische Gebiet verlegt. Um nun endlich mit einem Begriff die gesamte Tugend zu umfassen, erklärt sie Meno für das Streben nach dem Schönen und die Fähigkeit, es sich zu verschaffen[3]). Hier sind wir ganz in der Luft aristokratischen Denkens, in der der Begriff der Arete ja von je eine besondere Rolle spielte. Das Schöne ist nichts anderes als die Summe der in adligen Kreisen geschätzten Güter und Handlungen[4]). Unvermerkt aber zieht Sokrates diesen Begriff in eine weitere Sphäre, indem er dem Schönen das Gute substituiert; und nun zeigt sich leicht, daß jeder das Gute begehrt, bezeichnet doch das Gute nichts anderes als den vorgestellten Zweck. Also bleibt für die Tugend nur der zweite Teil der Definition. Aber Güter sich zu verschaffen, unter denen Meno selbstverständlich Reichtum und Ehre versteht, ist doch tugendhaft nur, wenn es gerecht geschieht. So sind abermals die ethischen Tugenden Vorbedingung dafür, daß jenes Tun ein tugendhaftes sei, und wir sind wieder bei einer Mehrheit von Tugenden angelangt. Erst später kommt das Gespräch wieder auf diese Fragen zurück, und Sokrates setzt jetzt hypothetisch das Wesen der Tugend in die Einsicht, da sie doch etwas gutes und nützliches sei, alles aber nur durch Einsicht nützlich werde[5]). Das ist ganz sokratisch, nur der Wert, der auf die Seele gelegt wird, die durch den einsichtigen Gebrauch alles zu Gütern macht, in der allein also die Tugend wurzelt, zeigt den neu eingeschlagenen Weg.

So geht diese Untersuchung noch nicht wesentlich über den sokratischen Standpunkt hinaus. Dialektisch werden die einzelnen Definitionen aufgelöst; ein Resultat zu finden, will nicht gelingen. Die

---

[1]) p. 73c. [2]) p. 73d—74a. [3]) p. 77b. [4]) s. o. S. 83.
[5]) p. 87c ff.

Begriffe, in denen man sich bewegt, sind wesentlich die sokratischen. Bemerkenswert ist nur die scharfe Heraushebung der ethischen Tugenden im Gegensatz zu den praktischen Tüchtigkeiten, die jenen erst Wert verleihen; und mehr als dies die Tatsache, daß hier der Begriff der Tugend selber zur Debatte gestellt ist. Mit dem dürftigen Inhalte, den er noch bei Sokrates hatte, kann sich nach dem Gorgias Plato nicht mehr begnügen. Er zerbricht hier die alte Schale und schafft sich Bahn zu neuen, originalen Wertsetzungen, wie sie das folgende Werk, der Phaedo, in vollständiger Entwicklung bietet.

Sokrates Tod hat Plato den Sinn des Lebens erschlossen, den sterbenden Sokrates läßt er seine neue Lehre über den Wert menschlichen Strebens verkünden. Der Phaedo, die Erzählung vom letzten Tage des Sokrates, bietet den vollen Inhalt der eigentlich platonischen Ethik, neben dem alles vorangegangene nur Vorbereitung, alles folgende nur Ausführung ist. Hier zum ersten Male wird aus dem gesamten Reichtum der vergangenen Entwicklung des griechischen Geistes das Fazit gezogen; alle wertvollen Bestrebungen scheinen wie in einem Brennpunkt gesammelt. Und weit wird das Licht in die Zukunft hinausgeworfen, da ganze Völker sich zu dem Glauben bekennen sollten, der hier einen frühen Verkünder gefunden hat. Der Seelenbegriff des Phaedo, das höchst komplizierte Produkt der mannigfaltigsten Strömungen, bildet diesen Mittelpunkt fast der gesamten platonischen Philosophie und damit den Gipfel, auf den das ethische Denken der Vergangenheit zudrängte. Nicht dialektisch wird er gewonnen, jene streng im Logischen sich haltende Methode des Sokrates war einer solchen Aufgabe noch nicht gewachsen. Intuitiv wird er erstmals erfaßt und hingestellt [1]).

Aus dem Leid des Lebens fand der Mensch die Rettung nur in der Stille der eigenen Seele. Nicht mehr wollte er wirken in der Welt der Erscheinungen, auf die bis dahin all seine Kräfte zielten; eine eigene Welt suchte er sich im Innern zu erbauen nach eigenen Wünschen und Forderungen. Mit dieser Wendung des Bewußtseins aus dem bunten Handeln des Tages in die Tiefe der Seele erwacht das eigentlich ethische Denken. Es ist der Grundakkord auch des

[1]) Einige Ausführungen späterer Dialoge, die einzelne Seiten noch heller beleuchten, werden sofort mit heranzuziehen sein.

Phaedo. Der Philosoph wendet allem naiven Leben, das ihn nur von seiner wahren Bestimmung, dem Denken, abzieht, den Rücken [1]). Der Körper und alle Lust des Körpers, in dem für das naive Bewußtsein jedes Glück begründet liegt, ist ihm wertlos und verächtlich. Um Sinnengenüsse, schöne Kleider und Schmuck bemüht er sich nicht. Die Begierden und alles, was aus ihnen erwächst, die Sucht nach Geld, Kriege und Parteikämpfe lassen das klare Denken nicht aufkommen. Krankheiten, Neigungen, Besorgnisse und Trugbilder aller Art erwachsen aus dem Körper und hemmen das Tun des Philosophen [2]). Und selbst wenn ihm die Affekte Muße lassen zur Untersuchung, kommt ihm der Körper immer wieder in die Quere, indem er durch Gesicht und Gehör allerlei trügerische Bilder ihm vorspiegelt, die keine wahre Erkenntnis geben. Darum gilt es, die Seele völlig vom Körper zu lösen, der sie wie mit Fesseln bindet, daß sie sich von allen Seiten aus dem Körper sammelt und in sich selbst sich vereinigt. Nur die Katharsis der Seele, die Reinigung von allem Körperlichen kann dem Philosophen frommen. Die Lösung der Seele vom Körper aber ist der Tod. So trägt der Philosoph mitten im Leben schon die Welt des Todes im Herzen. Ihm, der ihm allein die Erfüllung seiner Wünsche bieten kann, gilt all sein Sehnen. Wie ein Fremdling wandelt er durch die Welt; was jedem andern selbstverständlich und das wichtigste ist, das kennt er nicht und will er nicht kennen [3]). Den Weg auf den Markt und zu dem Gerichte findet er nicht, weiß nichts von den Gesetzen der Stadt und den Volksbeschlüssen. Durch politische Verbindungen nach Staatsämtern zu streben, Gesellschaften und Gelagen beizuwohnen, fällt ihm nicht im Traume ein. Ob einer von edlem oder niederem Geschlecht, das ist ihm völlig gleichgültig. Es ist ihm nicht einmal bewußt, daß er von all dem nichts weiß, denn nur sein Körper weilt in der Stadt. Da mag es ihm wohl gehen, wie dem Thales, der nach den Sternen sah und darüber in einen Brunnen fiel, und sich von einer thrakischen Sklavin verspotten lassen mußte. Rasch will er von hinnen entfliehen zu dem Sitze der

---

[1]) Vgl. zum folgenden p. 64a ff.

[2]) Er, der Weisheitsfreund, tut in allem das Gegenteil von dem Körperfreunde, der Reichtum und Ehren über alles stellt, p. 68bc.

[3]) Vgl. die Schilderung Theaetet p. 173c ff.; auch Staat VI, p. 485a ff., 496a ff.

Götter; dem Gotte ähnlich zu werden, ist sein Ziel [1]). So versinkt dem Philosophen die empirische Welt. Er weiß, daß sie kein wahres Glück zu bieten hat, denn was sie an Gütern vorspiegelt, Reichtum, Adel und Ehren, ja selbst die Tugenden, das wird zu einem Gute nur durch den rechten Gebrauch, den allein die Einsicht zu lehren vermag [2]). Im Denken also allein liegt der Wert, im Denken das nur durch Lösung der Seele vom Körper zu gewinnen ist.

Reinigung der Seele von ihrer Berührung mit dem Körper: mit diesem Gedanken knüpft die platonische Philosophie unmittelbar an die mystische Seelenlehre der orgiastischen Kulte und der orphisch-pythagoreischen Sekten an. Von ihnen übernimmt sie, wie wir noch später sehen werden, auch die Vorstellungen über das Geschick nach dem Tode. Der Gegensatz der Seele zum Körper, der Glaube an die höhere Natur der Seele, die ihre eigentliche Bestimmung im Jenseits habe, das sind die Grundideen jener mystischen Bewegungen. Sie finden in dem Seelenbegriff des Phaedo eine neue Ausprägung. Der Philosoph wird geradezu als der geweihte Bakche bezeichnet [3]). War ursprünglich in der Ekstase ein Gefühl erworben, das den Menschen jenseits des Lebens stellte und ihn seinen Schwerpunkt in einem höheren Dasein finden ließ, eine Abwendung vom Leben überhaupt war damit noch kaum gegeben. Waren die Zeremonien beendet, die ein glückliches Los nach dem Tode sichern sollten, so trat der Mensch wieder rückhaltlos in das Leben des Tages ein, dessen Licht noch von keinem Schatten des Todes verdüstert wurde. Die Vorschriften der orphischen und pythagoreischen Sekten umfaßten das ganze Leben; immer und überall mußte, wer ihnen folgte, sein Dasein so gestalten, wie sein Geschick nach dem Tode es forderte. Aber nur noch wenige, mehr äußerliche Seiten des Lebens wurden von diesen Geboten ergriffen. Wo keine abergläubischen Vorstellungen mit ins Spiel kamen, ließen auch diese Sekten das Leben ihrer Anhänger frei sich auswirken in den Formen, wie sie das naive Bewußtsein geschaffen hatte. Erst Plato hat diesen Seelenbegriff voll entwickelt, indem er ihn dem gesamten Reichtume der Kultur ent-

[1]) Theaetet p. 176ab.
[2]) Euthydem p. 279a ff., vgl. Phaedo p. 68c ff.
[3]) Phaedo p. 69cd.

gegensetzt. Nicht einzelne, asketische Bräuche sollen ihm die Lösung der Seele vom Körper sichern. Die Abwendung dieser Zeit vom Leben überhaupt, die Sehnsucht heraus aus der Macht der Affekte zu einem reineren Dasein läßt er in jenen mystischen Seelenbegriff einströmen. Der ganzen Fülle des Lebens ist er entgegengestellt, all ihren Gütern soll der Mensch um seiner Seele willen entsagen. Die alte Idee von der Überwindung der Affekte durch die Kraft des Intellekts verbindet sich diesem Gedanken. Lust und Leidenschaft locken ja immer wieder hinaus in das bunte Feld äußeren Glückes. Auch ihnen soll der Philosoph absterben; es sind die Kräfte, die seine Seele von ihrer hohen Bestimmung herabziehen wollen. Nicht durch die Zauberkraft geheimnisvoller Mittel wird die Seele der Fesseln des Körpers entledigt. Allein im steten Kampfe gegen die Lockungen der Welt und seine Begierden, die ihnen nur schwer widerstehen können, kann sich der Philosoph die Hoheit seines Bewußtseins wahren. Dafür aber trägt er es als einen dauernden Besitz, der ihn über alles Leben hinaushebt, in seiner Seele.

Die Abwendung von der Welt wird von Plato vor allem als eine Bezwingung der Affekte und Begierden aufgefaßt. Dieser Gedanke war in der Sekte der Pythagoreer, die wohl auch gelegentlich einen maßvollen Sinn forderten, kaum noch vorbereitet, und ohne daß diese Vorschrift jenen mystisch-abergläubischen an Bedeutung gleichgekommen wäre. Er entstammt ursprünglich der ionischen Reflexion, in der ionischen Philosophie hat er seine bestimmteste Ausprägung erfahren. Diese Idee, die sich auf das Leben in seiner Gesamtsumme richtet, und in der zum ersten Male das Tun des Menschen nicht nach seiner äußeren Form, sondern nach seinen psychischen Bedingungen gewertet wird, verbindet Plato mit der mystischen Forderung der Katharsis. In den Affekten des Menschen finden die verschiedensten Gebiete des Lebens, auf die sich seine Wünsche richten, ihren Einigungspunkt. Von hier aus kann daher jener Gedanke der Seelenreinigung sich am vollständigsten mit dem Inhalte des Lebens erfüllen. Und der mystische Gedanke einer durch äußere Riten vollzogenen Reinigung wendet sich ins psychologische. Mit der Kraft des Geistes sollen die ungebärdigen Mächte des Innern bezwungen werden. Die Affekte erscheinen dabei wesentlich als Affektionen des

Körpers, das reine Wesen der Seele liegt nur im Denken[1]). In den Affekten ist ein Pflock verborgen, der die Seele an den Körper anheftet und ihr etwas Körperhaftes mitteilt[2]).

Und noch weiter zieht Plato den mystischen Seelenglauben in die Sphäre ionischen Denkens hinüber. Dem Ekstatiker enthüllte sich die höhere Welt, für die er seine Seele bestimmt glaubte, in der Vision. Früh und zumal in den mystischen Sekten mögen feste dogmatische Lehren diesen Vorstellungen eine festere Bestimmtheit geliehen haben; doch phantasiemäßig vorgestellt blieben auch hier die Bilder vom Jenseits, ihre Formen waren nicht notwendig begründet, sondern nur traditionsmäßig festgestellt. Plato dagegen, dem die Welt des Körpers und der Unreinheit die Welt der Affekte ist, findet die wahre und allein reine Natur der Seele im Denken. Der Körper verhindert durch seine Leidenschaften nicht nur die Untersuchungen, auch bei den Forschungen selbst lockt er durch die Wahrnehmungen der Sinne auf Irrwege und läßt es zu keiner wahren Erkenntnis kommen. Eine solche ist nur durch das reine, abstrakte Denken zu gewinnen[3]). Dieser Gedanke entstammt unmittelbar der ionischen Philosophie. Zumal Heraklit und strenger noch die Eleaten schieden die Sinneswahrnehmungen von der nur in den Begriffen zu erfassenden Wahrheit. Und die Naturphilosophen, die ihnen folgten, waren, wenn sie auch mehr von der Welt der Erscheinungen ausgingen, doch darin mit jenen einig, daß nicht die den Sinnen gebotene Natur, sondern nur die begrifflich geordnete das wahre Sein der Welt bedeute. Auch diesen Gegensatz gegen das naive, am Scheine der Welt haftende Bewußtsein hat Plato in seinen Seelenbegriff mit hinübergenommen. Damit hat er eine höchst folgenreiche Synthese vollzogen: der denkende Geist der ionischen Philosophie ist der mystischen Seele gleichgesetzt[4]). Im Denken ringt sich die Seele vom Körper los, denkend erfaßt sie ihr wahres, höheres Wesen. Wohl war diese Verbindung von beiden Seiten her vorbereitet; der Gegensatz zu den Affekten bildet ein verknüpfendes Mittelglied. Auch Demokrit und vielleicht schon andere Philosophen vor ihm hatten das wissenschaftliche Denken in Gegensatz zu den Affekten gestellt.

---

[1]) Phaedo p. 66c. [2]) ebd. p. 83d. [3]) ebd. p. 65a ff., 66d.
[4]) νόος und ψυχή.

Und die Pythagoreer scheinen wenigstens nebenher ein affektfreies Leben gefordert zu haben. Die volle Verschmelzung dieser beiden, so verschiedenen Quellen entspringenden Richtungen ist doch erst in dem platonischen Seelenbegriff erfolgt.

So kommt die Seele dem Göttlichen, Unsterblichen, Geistigen, Gleichgestalteten, Unauflöslichen und stets gleichmäßig in demselben Zustande mit sich selbst Verharrenden am nächsten, der Körper dagegen dem Menschlichen, Sterblichen, Vielgestalteten, Ungeistigen, Auflösbaren und niemals in demselben Zustand mit sich selbst Verharrenden [1]). In diesen Bestimmungen faßt Plato die wesentlichen Momente seines Seelenbegriffs zusammmen. Göttlich und unsterblich ist die Seele, wie die Mystiker lehren, geistig, wie sie im philosophischen Denken sich bewährt. Jene Gleichgestaltigkeit aber und Unveränderlichkeit, die ihr auch die Unauflöslichkeit sichert, sie kommt ebensowohl der Seele des Mystikers zu, die sich aus der Fülle des Lebens zurückzieht, um ganz sich zu sich selbst zu sammeln, wie dem Denken des Philosophen, der aus der Mannigfaltigkeit der Wahrnehmung das Bleibende und Einfache in Begriffen zusammenfaßt. Der Gegensatz zum Körper und das Einfache ihrer Natur gegenüber der Vielgestaltigkeit der materiellen Welt ist so schließlich das Wesentliche dieses Seelenbegriffs, beide Bestimmungen nach verschiedenen Seiten hin vorbereitet in der Mystik wie in der Philosophie.

In der Ekstase erlebte der Mystiker den Aufstieg seiner Seele zu dem himmlischen Reiche, dem sie entstammte. Alle irdische Unreinheit war von ihr genommen, in göttlicher Lauterkeit vereinte sie sich der lichten Region des Äthers, der sie ihrem Wesen nach angehörte. Auch die Seele, wie Plato sie schildert, ist aus der höheren Welt herabgesunken in die irdische, wo sie der Körper wie in einem Gefängnis gefesselt hält [2]). Wahrscheinlich zum Teil im unmittelbaren Anschluß an ältere mystische Vorstellungen beschreibt er jene Himmelsreise der Seele [3]). Wie ein Wagengespann mit beschwingten Rossen hat die Seele den Himmel umkreist. Dort ziehen die Götter einher auf beschwingten Wagen, und welche Seele Lust und Kraft

---

[1]) Phaedo p. 80b. [2]) Phaedo p. 62b.
[3]) Phaedrus p. 246a ff. Vgl. Dieterich, Mithrasliturgie 1903, S. 196 ff.

hat, schließt sich ihnen an. Die besten von ihnen gelangen bis zur Höhe und machen auf dem Rücken des Himmels Halt. Dann führt der Umschwung sie mit herum und sie schauen das, was über dem Himmel befindlich ist, den überhimmlischen Raum, den keiner je besang und keiner würdig besingen wird. Nicht jeder Seele ist ein so hohes Loos beschieden; ganz vermögen nur die Götter sich zu dem überhimmlischen Orte zu erheben. Doch die besten Seelen erheben sich soweit, daß das Haupt des Wagenlenkers empordringt und so mit herumgeführt wird. Anderen gelingt das nur gelegentlich, vielen ist es überhaupt versagt. Und indem doch auch diese empordrängen, stoßen sie sich und fallen übereinander her, so daß Streit und Getümmel entsteht. Die Seele, die den Göttern folgend zu dem überhimmlischen Raume emportauchte, bleibt unverletzt, d. h. sie entgeht einer neuen Verkörperung. Die anderen Seelen werden in irdische Körper gebannt, doch bestimmt sich ihr Geschick nach dem Maße, in dem sie den Göttern zu folgen vermochten. Je mehr eine von jenem Höchsten geschaut hat, ein um so besseres Los wartet ihrer auf Erden. Ist sie aber einmal auf die Erde herabgesunken, so kommt sie nicht vor zehntausend Jahren zu ihrem himmlischen Wohnsitze zurück. Inzwischen tritt sie aus einem Dasein in das andere, erleidet eine Verkörperung nach der anderen. Je besser sie in jedem Leben ihre Pflicht erfüllt, ein um so besseres Geschick wird ihr in dem nächsten zu teil [1]).

Visionäre Erlebnisse, zum Teil in den mystischen Sekten dogmatisch fixiert, sind in diesen Vorstellungen festgehalten. Aber das höchste Erlebnis, das der Sokrates des Phaedo kannte, ist nicht der Rausch der Ekstase. Im Denken löst sich die Seele vom Körper und entringt sich den Niederungen des irdischen Daseins, über das sich der Mystiker in der Ekstase emporgerissen fühlte. Wie Plato in seinem Seelenbegriff den mystischen Glauben des Gläubigen mit dem denkenden Geiste des Gelehrten zusammengeschweißt hatte, so bevölkert er jene in der Ekstase erschaute Welt des Mystikers mit den Gebilden des wissenschaftlichen Denkens. Ein ähnlicher Gegensatz, wie er in dem mystischen Weltbilde sich zwischen irdischem und himmlischem Dasein auftat, hatte sich den ionischen Philosophen

[1]) vgl. dazu auch Meno p. 81a ff. Phaedo p. 80d ff.

zwischen der Welt der Sinne und der in den Begriffen zu erfassenden Wahrheit ergeben. Die unendliche Wandelbarkeit von Leben und Welt, in der nichts Festes zu bestehen schien, hatte Heraklit gelehrt, und schon er war zu dem Gedanken eines Absoluten hinter dem unablässig rauschenden Flusse der Erscheinungen vorgedrungen. Bestimmter hatten die Eleaten, und vor allem Parmenides, die Welt des Seins, die das logische Denken begriff, von der des Scheines, die die Seine trügend dem Geiste vorgaukelten, geschieden. In ähnlichen Vorstellungen, wie sie Plato im Phaedrus braucht, redet auch Parmenides. Auf einem rossebespannten Wagen ist er emporgefahren zum Lichte, an dem Tore, wo Tag und Nacht sich scheiden, empfängt ihn Dike, von der er seine Erkenntnis als eine Offenbarung erhält. Es ist die Lehre von dem einen und unveränderlichen Seienden gegenüber der Mannigfaltigkeit und dem Wechsel der Erscheinungen. Nicht unmittelbar hat Plato diese Gedanken mit jenen mystischen verbunden. Hat der Tod des Sokrates vor allem den Glauben an das höhere Wesen der Seele und ihre Bestimmung im Jenseits in ihm geweckt, so bleibt er in der wissenschaftlichen Richtung seiner Gedanken auch weiterhin Sokratiker. Den Denker, den er meinte, sah er in Sokrates Persönlichkeit verwirklicht; dessen Ideen dachte er vor allem fortzuspinnen. Sokrates aber suchte die Tugendbegriffe allgemein zu definieren, er suchte den allgemeinen Begriff aus dem Empirischen zu abstrahieren. Schon Euklid von Megara hatte diese sokratischen Begriffe mit der eleatischen Seinslehre verbunden, indem er das Sein des Parmenides dem Begriffe des Guten gleichsetzte. Damit war das unaufhaltsam vorschreitende Suchen des Sokrates zu einem letzten Ziele, einem höchsten, allumfassenden Begriffe geführt. Und dieser war aus der engen Sphäre jener Tugendbegriffe hinübergeleitet in die große, weltumspannende Gedankenbildung der ionischen Philosophie, die sich aber hier der Zweckidee, von der Sokrates Denken ganz beherrscht war, unterordnen mußte.

Aus all diesen Ansätzen hat Plato jenen Begriff entwickelt, der wohl oft als der eigentliche Mittelpunkt seiner Philosophie gilt, und der doch nur im engsten Zusammenhange mit seinem Seelenbegriff denkbar ist, mit und an dem er sich ausgebildet hat. Die platonische Idee ist in ihren Anfängen lediglich das Objekt, das jenem

Seelenbegriff und seinem Denken gesetzt ist. In ihren Anfängen: denn später machte sie Entwicklungen durch, die sie von ihren ethischen Grundlagen mehr entfernte und sie auf das rein logische und ontologische Gebiet hinüberführte. Diese späteren Umgestaltungen der Ideenlehre und die Schwierigkeiten, in die sie dadurch verstrickt wurde, gehören nicht mehr in eine Betrachtung der Ethik. Daß aber die Ideenlehre auf dem Gebiete der ethischen Begriffe, die allein einen Sokrates beschäftigten, konzipiert ist und ihre erste Ausbildung erhalten hat, darf nie aus den Augen gelassen werden [1]. Aristoteles erklärt die Ideenlehre für ein Produkt der sokratischen Begriffsforschung und der heraklitischen Lehre vom Fluß aller Dinge [2]. Den immer gleichen Begriff, der das dauernde Wesen jener Tugenden ausspräche, suchte Sokrates im Empirischen, doch ohne Erfolg. Plato, zugleich Schüler des Herakliteers Kratylus, begründet diese Erfolglosigkeit damit, daß die Sinnenwelt eine unausgesetzt sich wandelnde sei. Was hier gut und gerecht scheint, das wird, unter einem andern Gesichtspunkt betrachtet, böse und ungerecht. Schon im größeren Hippias hatte er in diesem Sinne einmal den Begriff des Schönen seinen nur relativ schönen Verkörperungen gegenübergestellt [3]. Im Phaedo ist ihm diese Lehre dann ganz geläufig. Nicht in der Sinnenwelt ist das wahrhaft Seiende zu erfassen [4]. Hier ist alles veränderlich, was gleich erscheint, scheint bald wieder, obwohl es dasselbe bleibt, als ungleich [5]. Das empirische Leben, in dem

[1]) Hier soll natürlich nur diese ethische Seite der Ideenlehre behandelt werden. Auf abweichende Ansichten über ihr Wesen kann dabei unmöglich eingegangen werden. Nur gegen die neuesten Versuche, Plato aus Kant zu interpretieren, möchte ich, um von allem andern abzusehen, zwei Bemerkungen machen. Der religiöse Charakter der Ideenlehre, der sie zeitweise geradezu als eine Religion erscheinen läßt und jedenfalls am meisten zu ihrer gewaltigen Folgewirkung beigetragen hat, wird dabei völlig verwischt. Und das Zeugnis des Aristoteles, das jener Auffassung ausdrücklich widerspricht, kann nicht so leicht aus der Welt geschafft werden, wie die Vertreter dieser Ansicht meinen. Hier bemerkt er nicht nebenbei etwas, wo ihm wohl gelegentlich ein Irrtum untergelaufen ist, er hebt mit Bedacht das wesentliche Dogma seines Lehrers heraus, um dagegen zu polemisieren und seine eigene Lehre daran weiterzubilden. Auf allen Gebieten der Altertumsforschung bauen wir so sehr auf den von Aristoteles und seiner Schule gelegten Fundamenten weiter, daß, wollte man sogar hier seine Glaubwürdigkeit verdächtigen, unser Wissen von der Antike auf weiten Strecken in Trümmern zusammenbräche.

[2]) Metaphysik I 6 p. 987a, 29 ff. [3]) p. 289ab. [4]) p. 65c.

[5]) p. 74b.

ein wahres Gute, eine echte Tugend nicht gefunden wird, ist unvollkommen; um so mehr aber ist zu fordern, daß jenen absoluten Begriffen, die die Vernunft begreift, eine Wirklichkeit entspricht. Sie können und dürfen keine müßigen Gedankenbildungen sein, da den Forderungen des sittlichen Denkens eine Erfüllung gegeben sein muß. Hier tritt zunächst die eleatische Philosophie ergänzend ein. Mit dieser läßt Plato das im Denken erfaßte Sein eine höhere, metaphysische Welt bilden. Aber er reflektiert über jene einzelnen, ethischen Begriffe, wie Sokrates. Daher kann ihm der eine, völlig leere Begriff des Seienden nicht genügen. Jedem Begriff, auf den das Denken geführt wird, der im Empirischen angedeutet ist, aber nicht rein zum Ausdruck gelangt, muß eine Wesenheit in jener höheren Welt entsprechen. Zunächst denkt Plato dabei nur an die praktischen Begriffe, wie gerecht, gut, schön, denen sich höchstens andere relative Begriffe, wie gleich, groß und ähnliche anreihen, die, wie Plato im deutlichen Anschluß an Heraklit sagt, zugleich mit ihrem Gegenteil sich der Wahrnehmung darbieten [1]). Sie bezeichnet er als das wahrhaft Seiende, als das an sich oder als das Wesen [2]), Bezeichnungen, die sichtlich der eleatischen Seite der Ideenlehre entsprechen. Die Eleaten setzten das Seiende der Erscheinungswelt schroff entgegen, Sokrates suchte einzelne Begriffe aus dem Empirischen zu abstrahieren, und auch Plato sieht in den Wahrnehmungen der Sinne den Anlaß zu seinen Begriffsforschungen [3]). Die Mathematik, die das Allgemeingültige an den Erscheinungen heraushebt, wird ihm vorbildlich für seine Methode [4]). So umschlingt hier beide Welten ein engeres Band. Wie die Beziehung beider aufzufassen sei, diese Frage sollte den Philosophen noch in manche Schwierigkeiten verstricken. Jetzt, in seinen Anfängen, sieht er solche noch nicht. Praktische Begriffe sind es ja, dem menschlichen Handeln entnommen, an denen er erstmals seine Logik übt, und sie bleiben zunächst bestimmend für seine Auffassung der Ideen. Die Zweckbetrachtung, die schon Euklid aus der sokratischen Sphäre in die Philosophie der Eleaten hineingetragen hatte, beherrscht auch

[1]) Vgl. die Bemerkungen im Staat VII p. 523 a ff. Der Übergang zur späteren Gestaltung der Ideenlehre Parmenides p. 130 b ff.

[2]) ὄντως ὄν, αὐτὸ καθ' αὑτό, οὐσία.

[3]) Staat VII p. 823 a ff. [4]) Meno p. 82 b ff.

das platonische Denken. Als das Reich der letzten Zwecke, der höchsten Werte, ist die Welt der Ideen der irdischen und ihrem unvollkommenen Streben und Handeln vorgesetzt. Höchste Normen, auf die alles menschliche Tun hinweist, ohne sie doch erfüllen zu können, sind die Ideen. So nennt der Phaedo das Schöne, Gute, Gerechte und Fromme an sich[1]), der Phaedrus die Gerechtigkeit und Sophrosyne an sich, und daneben auch die Erkenntnis, »der kein Werden innewohnt und die nicht eine verschiedene ist auf ein Verschiedenes gerichtet von dem, was wir jetzt seiend nennen, sondern die auf das wirklich Seiende gerichtete Erkenntnis«[2]). Neben den Idealen des Handelns steht so das Ideal der Erkenntnis, wie praktisches und theoretisches Forschen hier von Anfang innig ineinander geschlungen war. Beherrscht eine teleologische Betrachtung dieses ganze System, so muß als höchste der Ideen schließlich die des Guten angenommen werden, d. h. die Idee eines letzten Zweckes[3]). Schon im Lysis hatte Plato deutlich darauf hingewiesen, daß der Rückgang von Zweck zu Zweck schließlich enden müßte bei dem Begriff eines höchsten Zweckes, der um seiner selbst willen, nicht wieder um eines andern willen erstrebt würde[4]). Richtet sich alles Handeln auf bestimmte Ideale, so findet es schließlich seinen Einigungspunkt in einer höchsten Idee, die allein der Gerechtigkeit und allen übrigen Tugenden ihren Wert verleiht[5]).

Nicht nur das Handeln strebt dieser höchsten Idee des Guten zu, auch die Erkenntnis wird ihr untergeordnet. Der Phaedrus nennt neben jenen sittlichen Idealen das Ideal der Erkenntnis, und im Staate wird ausdrücklich bemerkt, daß die Idee des Guten sowohl dem Erkannten Wahrheit wie dem Erkennenden sein Vermögen zu erkennen verleiht; sie ist der Grund des Wissens und der Wahrheit[6]). Wie die Sonne im Reiche des Sichtbaren das Erkennen verleiht, so die Idee des Guten im Reiche des Gedachten. So muß sich alle Erkenntnis jener aus den praktischen Spekulationen erwachsenen, teleologischen Betrachtung unterordnen. Nur wenn der Zweck der Dinge begriffen, ist wahrhaft ihr Wesen erkannt. Mit vollem Bewußt-

[1]) p. 75c. [2]) p. 247de.
[3]) W. Windelband, Platon S. 103 f. Staat VI, p. 505a ff.
[4]) s. o. S. 439. [5]) Staat VI, p. 505a.
[6]) VI, p. 508e.

sein stellt Plato diese seine Auffassung der Welt nach Zwecken der naturphilosophischen, kausalen gegenüber [1]). Bietet nur die Erkenntnis des Zweckes Wahrheit, so muß das eigentliche Wesen der Dinge in ihrem Zwecke beschlossen liegen. Die Idee des Guten leiht nicht nur dem Erkannten Wahrheit, sie gibt auch den Dingen selbst ihr Sein und ihre Wesenheit [2]). Weist doch auch die Unvollkommenheit der Dinge, die bald groß, bald klein, bald gleich, bald ungleich erscheinen, auf ein absolutes Gleiche, eine absolute Größe hin, hinter der sie ebenso zurückbleiben, wie das Handeln der Menschen hinter der Norm. Als einem Ideal streben auch sie jenem Absoluten nach und vermögen es doch nicht zu erreichen [3]). So geht ein Streben und Sehnen durch alle Welt hindurch, dem Vollkommenen gleich zu werden, dessen Abbild es an sich trägt. Damit wird das Reich der Ideen eine ideale Überwelt, die der irdischen als die vollkommene gegenübersteht, als ein Ziel der Sehnsucht zu wahrem Handeln, Erkennen und Sein. Wie in einer unterirdischen Höhle liegen die Menschen angefesselt und vermögen das Licht, das von der Öffnung hinter ihnen hereinbricht, nicht zu schauen [4]). Sie sehen nur die Schatten, die von den draußen vorbeigetragenen Figuren und Geräten auf die Wand der Höhle geworfen werden; hören nur die Rede aus dem Widerhall in der Höhle. So halten sie die Schatten für die wahren Dinge. Würde einer entfesselt, daß er zum Lichte emporstiege, er könnte sich nur langsam an dessen Glanz gewöhnen und wäre wohl zweifelhaft, ob die Schatten oder das neu Erschaute das Wahre sei. Nur allmählich, indem er zuerst auf die Abbilder der Gestalten im Wasser blickt, kann er ihren Anblick selbst ertragen. Und zuletzt erst darf er wagen, seinen Blick zu dem Lichte selbst zu erheben, das die Gestalten sichtbar macht und ihre Schatten erzeugt. Wer aber diese Welt und die Sonne dieser Welt geschaut hat, den können Ehre und Macht da drunten in der finsteren Höhle nicht mehr reizen.

In den Begriffen findet der Philosoph eine Welt des Ideals. So konnte sie mit dem zuvor geschilderten Reiche religiöser Sehn-

[1]) Phaedo p. 96a ff. [2]) Staat VI, p. 509b.

[3]) Phaedo p. 74d—75a.

[4]) Staat VII, p. 514a ff.

sucht zusammenfließen. Die mystische Welt, die der Gläubige in religiöser Erhebung erschaute, und die ideale, die der Philosoph als Ausgleich der empirischen Unvollkommenheit postulierte, werden in eins gesetzt. Die Ideen, die als Ideale allem irdischen Handeln und Sein vorgesetzt sind, werden damit zu Gegenständen religiöser Verehrung. Der Himmel des Mystikers, ursprünglich als ein fremdes Reich weit von dem irdischen abliegend, bevölkert sich mit den Ideen, den Idealen, auf die das irdische Dasein hinweist. Die Seele des Menschen steht zwischen beiden mitten inne. Sie ist herabgesunken aus dem himmlischen Reich, zu dem sie einst zurückkehren wird; in der religiösen Erhebung versichert sie sich immer von neuem dieser ihrer höheren Bestimmung. Aber sie erlebt diese Erhebung nicht mehr in der Ekstase, im Denken schwingt sie sich von der irdischen Welt zu jener höheren empor. Sie erlangt ihre Erkenntnis auf einem Wege, der eine wunderliche Mitte hält zwischen wissenschaftlicher Erkenntnis und religiöser Offenbarung. Jene höchsten Werte, die sie im begrifflichen Denken findet, ohne daß doch die Erfahrung sie ihr böte, hat sie einst in ihrem früheren, göttlichen Dasein geschaut [1]). Ihr Lernen also ist in diesem Falle nur eine Wiedererinnerung an das einst Gesehene. Denn als die Seelen mit den Göttern umherzogen und die besten zu dem überhimmlischen Raume emportauchten, da schauten sie dort die Gerechtigkeit und Sophrosyne an sich und die anderen Ideen. Der geheimnisvolle Charakter, der anfangs jenen abstrakten Begriffen eignete, deren Sein man nicht leugnen konnte und die doch in der Erfahrung sich nicht fanden, verbindet sich hier mit dem ethischen Gefühl, das ihnen als höchsten Werten eignet, um sie in jene religiöse Stimmung zu kleiden, die ihnen als Gegenständen einer mystischen Welt zukommt, und die auch ihre Erkenntnis als eine halbe Offenbarung erscheinen läßt. Völlig sind diese Ideen nicht auf dem Wege des logischen Denkens zu erfassen. Wohl kann sich das Denken von den Sinneswahrnehmungen erheben, um zunächst im Mathematischen das Allgemeingültige und Gesetzmäßige, doch nur noch unter bestimmten Bedingungen aufzufinden [2]); dann weiter durch die bloße

[1]) Meno p. 81a ff. Phaedo p. 72c ff. Phaedrus p. 247c ff.

[2]) Vgl. den Erziehungsgang, Staat VII, p. 521c ff.

Rede in der Dialektik zu dem Unbedingten emporsteigen. Aber schließlich sind das doch alles nur Treppen und Stufen empor, der höchste Besitz der Idee und zumal der Idee des Guten, die ihnen allen Licht verleiht, ist ein unmittelbares Ergreifen, ein Schauen, wie schon der Mystiker seine religiösen Wahrheiten erfaßte [1]. Darum heißen die Ideen so oft Bilder, Urbilder des Irdischen [2], wo wie von selbst der Ausdruck aus dem Gebiete logischen Denkens in das mystischen Schauens abirrt. Und das Wort, welches bei Plato gar nicht so häufig, später doch der eigentlich technische Ausdruck für diese Begriffe wurde, Idee, bezeichnet die Objekte dieser höheren Welt geradezu als Gegenstände des Schauens.

Das Denken des Philosophen fließt hinüber in das geheimnisvolle Erleben des Gläubigen. Beide sind hier so eng verbunden, daß schließlich auch jene Glaubensinhalte, die einst aus religiösem Bedürfnis geboren von einer dogmatischen Tradition weitergegeben wurden, zu Gegenständen wissenschaftlichen Denkens werden und wissenschaftlichen Beweisen unterworfen werden sollen. Jener Seelenbegriff, von dem unsere Betrachtung ausging und zu dem sie immer wieder zurückkehren muß, wurzelte vor allem in dem mystischen Glauben an die höhere Natur der Seele, die ihr ein Dasein sichert jenseits des irdischen Lebens. Auf dieser Voraussetzung erhebt sich das ganze Gebäude, das Plato errichtet hat; auch seine Ideenwelt und deren Erkenntnis wäre nicht möglich, wenn nicht die Seele an einem höheren Dasein teilhätte. Wie er aber den mystischen Glauben mit philosophischem Denken durchdringt, so soll auch die Unsterblichkeit der Seele nicht mehr bloß gläubig angenommen, vielmehr wissenschaftlich bewiesen werden. Nur das Bewiesene hat Wert für ihn. Bei der Wichtigkeit dieser Annahme für seine ganze Philosophie ist es nicht zu verwundern, daß er immer von neuem auf diese Frage zurückkommt. Der Phaedo, der zuerst die Seelenlehre klar entwickelt, ist in der Hauptsache den Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele gewidmet. Und im Phaedrus und Staat sucht Plato diese Annahme durch immer neue Beweise zu stützen.

---

[1]) θέα, Staat VII, p. 525a, 532c (517c); vgl. Phaedrus p. 248b, 250b. Staat X, p. 615a, 619e.

[2]) εἶδος.

Die engste Beziehung zu dem zuvor entwickelten Seelenbegriff bieten die Beweise des Phaedo. Es sind ihrer vier, von denen die beiden ersten so eng zusammengehören, daß sie gewissermaßen nur einen ausmachen [1]). Der dritte gehört wieder näher zu diesen beiden, während ihnen der vierte, als der wichtigste, selbständig gegenübersteht. Zumal die drei ersten Beweise bauen sich ganz auf dem eingangs entwickelten Seelenbegriffe auf, dessen verschiedene Seiten sie nur nacheinander in den Vordergrund stellen. Mitten im Leben strebt der Philosoph dem Tode zu; Leben und Tod sind innig ineinandergeschlungen. So wird das Leben der Welt von Gegensätzen bestimmt. In dem Reiche des Werdens schwingt alles zwischen Gegensätzen hin und her. Wie aus dem Wachen Schlaf und der Schlaf wieder zum Wachen wird, so geht alles Leben in den Tod ein und muß, da wir die Natur an dieser einen Stelle nicht für lahm halten können, aus dem Tode wieder Leben entstehen [2]). Doch damit ist über den Zustand der Seele nach dem Tode noch nichts gesagt. Der zweite Beweis tritt ergänzend hinzu [3]). Im Denken greift die Seele mitten im Leben empor in jenes höhere Reich, dem sie entstammt. Wir haben die Erkenntnis allgemeiner Begriffe; aus der Erfahrung, die sie uns nicht bietet, können wir sie nicht gewonnen haben. Vor der Geburt also müssen wir die Ideen geschaut haben, vergaßen sie bei der Geburt und werden jetzt durch die Wahrnehmungen der Sinne daran erinnert. Beweist dies nur, daß die Seele vor dem Leben existierte und Einsicht und Kraft besaß, so führt die Verbindung mit dem ersten Beweise zu der Annahme, daß sie dem gleichen Zustande nach dem Tode entgegengeht. Der dritte Beweis stützt sich ganz auf den eigentlichen Seelenbegriff [4]). Er antwortet auf die Besorgnis, daß die Seele nach dem Tode verwehen könnte, wie wohl ein aufgeklärtes Zeitalter glauben mochte, daß sie mit dem letzten Atemzuge in die Lüfte sich verflüchtigen werde. Auflösbar ist nur das Zusammengesetzte. Die Seele dagegen richtet sich in ihrem Denken auf das Einfache und immer Gleiche. Ihm, d. h. den Ideen, ist sie ähnlicher als der vielfältigen und wechselnden materiellen Welt. Als das Göttliche herrscht sie über den

---

[1]) Bonitz, platonische Studien 3. Aufl. S. 303 ff.
[2]) p. 70 c ff. [3]) p. 72 e ff. [4]) p. 78 b ff.

Körper. Wenn nun selbst der Körper noch lange nach dem Tode dauert, um wieviel mehr die Seele, die zu dem Einfachen, Geistigen und Göttlichen gehört. Der letzte Beweis wird durch zwei Einwände eingeleitet. Einer der Anwesenden bekennt sich zu der Ansicht, daß die Seele die Harmonie des Körpers sei[1]). Obwohl diese unkörperlich und göttlicher als die Leier sei, so könnte sie doch nicht bestehen, wenn die Leier zerbräche. Dieser Einwand wird leicht durch mehrere Gegenbemerkungen erschüttert, die in gleicher Weise darauf hinauskommen, daß die Auffassung der Seele als Harmonie ihre höhere ethische und herrschende Natur außer Acht läßt[2]). Die Lehre von der Wiedererinnerung, die nicht fallen gelassen werden soll, wäre damit unvereinbar. Wie sollte sich die Tugend der Seele, die doch auch eine Art Harmonie ist, von dem Laster unterscheiden? Und endlich beherrscht die Seele den Körper, während die Harmonie von ihrem Instrumente abhängt. Schwerer wiegt der andere Einwand, daß alle bisherigen Beweise wohl die lange Dauer der Seele dartäten, aber nicht die Möglichkeit widerlegten, daß sie nicht mit dem letzten Körper zugrunde ginge, wie ein Weber viele Kleider sich fertigt, um in dem letzten zu sterben[3]). Der Widerlegung dieses Bedenkens und damit dem endgültigen Beweise der Unsterblichkeit dient der vierte und letzte Beweis. Nach längeren einleitenden Ausführungen, die weniger hierher gehören, geht auch er von der Ideenlehre aus[4]). Die Dinge werden zu dem, was sie sind, durch die Teilnahme an den Ideen. Das Einzelne kann dabei an verschiedenen, ja entgegengesetzten Ideen teilhaben. Anders diese selbst. Sie schließen stets ihren Gegensatz aus. Das Große an sich ist niemals klein. Mit gewissen Dingen sind nun gewisse Ideen notwendig verbunden, so mit der Dreizahl die der Ungleichheit, mit dem Feuer die der Wärme. Auch solche Dinge nehmen die entgegengesetzte Idee niemals an. So ist die Seele notwendig mit der Idee des Lebens verbunden, bringt sie doch allem, zu dem sie hinzutritt, das Leben. Also ist der Tod mit ihrem Wesen unvereinbar, sie ist notwendig unsterblich und unvergänglich.

Diesen Argumenten eignete für das logische Denken jener Zeit, dem die Begriffe eine Art dinglicher Realität besaßen, eine größere

[1]) p. 85e ff. [2]) p. 91c ff. [3]) p. 86e ff. [4]) p. 100b ff.

Beweiskraft, als sie auf uns auszuüben vermögen. Immerhin mag die religiöse Gefühlswirkung der zu beweisenden Tatsache ihre Annahme erleichtert haben. Sie galten aber auch für jene Zeit nur unter einer Voraussetzung, die unmittelbar aus dem platonischen Seelenbegriff erwachsend das eigentliche Wesen dieser Beweise und ihre eigentümlichen Schwächen bedingt. Plato hatte die mystische Psyche mit denkendem Geiste der Philosophie in eins gesetzt. Dieser aber, der Nus, war nur die höchste Betätigungsform einer Reihe von Kräften, die zusammen die Summe der Lebenserscheinungen ausmachten. Seit den Tagen Homers hatten sich für die verschiedenen Formen der Gefühle und Affekte, die intellektuellen und Willensfunktionen eine Anzahl Begriffe ausgebildet, die mit der Psyche, die beim Tode den Körper verließ, um ein schattenhaftes Dasein weiterzuführen, nichts zu tun hatten. In den normalen Betätigungen des lebenden Körpers wirkte die Psyche nichts, nur in der Ekstase erwachte sie zu einem geheimnisvollen Leben. Beide, so völlig verschiedene Seelenbegriffe hatten bis dahin gesonderte Entwicklungen durchgemacht. Plato verbindet beide. Nicht nur den Nus nimmt er in das Wirken der Psyche herüber. Freilich ganz klar ist seine Auffassung der Affekte hier nicht. Sie erscheinen wie Wirkungen des Körpers auf die Seele, durch die die Seele selbst körperhaft wird, daß sie der Meinung des Körpers folgt [1]). Deutlicher wird die Psyche mit den Lebenserscheinungen identifiziert, wenn sie als das stets Lebenbringende bezeichnet wird [2]). Die mystische, einer höheren Welt entstammende Seele wird zum Lebensprinzip des Körpers. Hatte jener Begriff mehr in den religiös-mystischen Kreisen seine Ausbildung erfahren, so hatte diesem vor allem die ionische Philosophie ihr Denken zugewandt. Mit den Waffen der Philosophie will Plato den Glauben des Mystikers erhärten. Aber was er erkämpft, gilt nur für den philosophischen Begriff, nicht für den mystischen [3]). Darin liegt der Fehlschluß der Beweise, wenn es berechtigt ist, von einem solchen zu reden, wo der Fehler so innig mit der bedeutendsten philosophischen Tat verkoppelt ist. Leben und Tod wechseln als Zustände der Körperwelt und ihrer Funktionen, ohne daß diese

---

[1]) Phaedo p. 66bc, 83d. [2]) p. 105cd.
[3]) Vgl. Windelband, Platon S. 136 ff.

Bedingung auf eine frei vom Körper, als selbständiges Wesen fortexistierende Psyche übertragen werden dürfte. Das Denken ist eine Betätigung der im Lebendigen wirkenden Seele und läßt keinen Schluß zu auf das Wirken jener mystischen Psyche im Jenseits. Herrschend im Körper als das Unsichtbare und Geistige ist abermals nur die Seele als die Summe der Lebenserscheinungen. Und wenn endlich die Seele als das Lebenbringende mit der Idee des Lebens notwendig verbunden erscheint, so ist sie besonders deutlich als das Prinzip des Lebens gefaßt. Ohne weiteres wird diese Bestimmung auf das mystische Seelenwesen übertragen, das eine vom Körper gesonderte Existenz führt. Die gleiche Schwierigkeit bergen denn auch jene Beweise, mit denen Plato im Phaedrus und im Staate aufs neue die Unsterblichkeit der Seele zu erweisen sucht. Der Phaedrus erklärt die Seele für das stets Bewegte, das sich selbst bewegt und anderes in Bewegung setzt. Dies sich selbst Bewegende setzt keinen Anfang voraus und wird darum auch niemals enden [1]. Die Seele als das Bewegende meint selbstverständlich die im Körper wirkende Seele; auch der ionischen Philosophie war dieser Begriff nicht fremd [2]. Auch hier schiebt sich für ihn ohne weiteres der eines mystischen Wesens unter. Im Staate endlich wird ausgeführt, daß alles durch die ihm eigentümliche Schlechtigkeit zugrunde geht, die Seele aber durch die ihr eigene, das Laster, nicht zerstört wird, und daher unmöglich von einer ihr fremden Schlechtigkeit vernichtet werden kann [3]. Die Lasterhaftigkeit des empirischen Menschen wird so zum Defekt einer metaphysischen Substanz.

Der Glaube an die Schicksale der Seele im Jenseits, der eigentliche Mittelpunkt der mystischen Lehren, wird auch von Plato geteilt. Er weiß wohl, daß solcher Glaube sich nicht streng beweisen läßt. Daß es sich aber so oder ähnlich verhalte, von dieser Meinung will er um ihres hohen ethischen Wertes willen nicht lassen [4]. Wechselnd und nicht sicher fixiert waren diese Vorstellungen wohl schon in den mystischen Kreisen, frühe bemächtigte sich ihrer die Dichtung und gestaltete sie nach freieren Intentionen aus. Daher kann es nicht wunder nehmen, daß auch Plato sich dieser Vorstellungen

[1]) p. 245 c ff. [2]) Vgl. oben S. 209. [3]) Staat X, p. 608 d ff.
[4]) Phaedo p. 108 d, 114 d.

mit Freiheit bedient, sie in wechselndem Anschluß an verschiedene Bilder wohl auch selbst weiter ausführt[1]). Gemeinsam bleibt all diesen Richtungen nur der Glaube an eine höhere Heimat der Seele, aus der sie herabgesunken, um in langen Zeiträumen durch verschiedene Körper zu wandeln, ehe sie zu ihrer Heimat zurückkehren darf. Zwischen den Verkörperungen wird sie in den Hades geführt, wo sie ein Gericht erwartet und je nach ihrem Verhalten auf Erden läuternde Strafen oder ein glückliches Loos. Vor dem Richter dort unten zu bestehen und, wenn möglich, dem Kreislauf der Geburten rascher zu entfliehen, lehren die Sekten ihren Mysten geheime Bräuche und Sühnungen. Von all dem weiß auch Plato zu berichten. Er schildert uns die Erde als eine Reihe von Höhlungen, auf deren Grunde die Menschen sitzen, während droben am Rande der Luft ein seliges Geschlecht wohnt, bei denen die Natur schöner und reicher ist, deren Tempel die Götter selber bewohnen[2]). Durch die Erde hindurch ziehen sich Schluchten, in denen die Ströme der Unterwelt fließen. Dort hinab wird die Seele nach ihrem Tode durch ihren Schutzgeist geführt; ein Urteilsspruch scheidet die Guten von den Bösen. Die ein reines Leben führten, gelangen hinauf zu den Wohnsitzen oben auf den Höhen der Erde. Die geringe Vergehen begingen, werden im Acheron von ihrer Schuld gereinigt; die ganz Unheilbaren schleudert ihr verdientes Schicksal zu ewiger Strafe in den Tartarus. Die Heilbaren dagegen, die nur im Zorne fehlten und Reue zeigten, führen die Ströme herum und an dem acherusischen See vorbei, in dem die von ihnen Geschädigten weilen. Gelingt es ihnen, diese zur Verzeihung zu bewegen, dann dürfen sie dem Strom entsteigen[3]). Die Verbrecher, die hier genannt sind, haben sich religiöser Vergehen schuldig gemacht, die wahrscheinlich schon in den mystischen Lehren besonders hervorgehoben wurden: Mord, Tempelraub oder Gewalt gegen die Eltern[4]). In dieser zusammenhängenden Schilderung scheint sich Plato demnach eng an die überlieferten Lehren angeschlossen zu haben, aber damit hat er sich nicht zufrieden gegeben. Er setzt diese dogmatischen Vor-

---

[1]) Vgl. dazu Dieterich, Nekyia S. 113 ff. [2]) Phaedo p. 109a ff.

[3]) Abweichend in den Bildern doch kaum im Sinne die Beschreibung im Staate X, p. 614b ff. Vgl. Phaedrus p. 249a.

[4]) Vgl. Dieterich, Nekyia S. 163 ff.

stellungen mit den Gedanken seiner Philosophie in engste Beziehung. Auch die Schicksale der Seele nach dem Tode läßt er sich richten nach den Forderungen, wie er sie in seiner Ethik erhob. Damit erfüllt er diese Gedanken mit dem reichen ethischen Denken der Zeit, dem sie in ihren Anfängen ganz fern standen. Denn rituelle Vergehen, unter die auch Mord und Tempelraub fielen, waren einst die zu sühnenden, und die Sühne selbst bestand wesentlich in rituellen Zeremonien, wie die Geheimlehre sie überlieferte. Plato läßt schon jene Vergehen teils unsühnbar sein, teils nur durch Verzeihung der Geschädigten selbst gesühnt werden können. Tiefer aber in den Zusammenhang seiner Philosophie greift die Forderung ein, die der Sokrates des Phaedo erhebt; die Lösung vom Körper und seinen Lüsten und Begierden soll der Seele auch noch nach dem Tode zugute kommen. Denn wer sich ganz schon hier vom Körper abgewendet hat, dessen Seele verläßt ihn leicht und verbringt rein ihr künftiges Leben mit den Göttern. Wessen Seele dagegen am Körper haftet, die kann sich nicht rein von ihm trennen. Das zieht sie nieder, flößt ihr Furcht vor dem Hades ein, daß sie zu dem sichtbaren Aufenthalte zurückgetrieben wird und in der Nähe der Gräber und Denksteine gespensterhaft umherflattert. Nur gewaltsam und mit Mühe kann ihr Schutzgeist sie fortführen, dessen Leitung sich die vernünftige Seele willig überläßt [1]). So ist die Entfesselung der Seele die beste Vorbereitung für ein gutes Geschick nach dem Tode [2]). Die Philosophie läßt die Seele vor jenen Richtern bestehen und gibt ihr die Hoffnung, rein zu den seligen Sitzen zurückzukehren, von denen sie stammt; sie ist die vollkommenste Weihung [3]). Wer ihr am fernsten steht und hier nur nach Lust und Macht strebt, ohne auf Gerechtigkeit zu sehen, der Tyrann vor allem, wird im Hades einer furchtbaren Folterung erliegen [4]).

Nach seiner Lebensführung richtet sich auch die Art der neuen Verkörperung. Diese von einer phantastischen Einbildungskraft geschaffenen Bilder erfüllen sich gleichfalls mit ethischen Forderungen. Wer sich ganz vom Körper gelöst hat, dessen Seele kehrt zu den

---

[1]) Phaedo p. 80e ff., 108b. [2]) ebd. p. 83b ff.
[3]) ebd. p. 114e. Phaedrus p. 249ac. Staat X, p. 619de.
[4]) Staat X, p. 615b ff.

Göttern zurück; wer erfüllt ist mit Begierde nach dem Körperhaften, der wird von neuem in einen Körper gebannt[1]). Und dieser entspricht der Führung seines Vorlebens. Hier weiß Plato nur von Tierleibern zu sagen, in die jene körperliebenden Seelen fahren, je nach ihrem Charakter in wilde oder harmlose Gattungen. Aber diese Verknüpfung des Lebensloses mit dem Vorleben genügt dem Gerechtigkeitssinne noch nicht. Daher wird im Staate ausführlich geschildert, wie jede Seele sich selber im Hades ihr Lebensgeschick erwählt[2]). Aus dem Schoße der Lachesis werden die Proben der einzelnen Lose genommen und vor den Seelen ausgebreitet, damit eine jede wähle. Die Tüchtigkeit aber ist herrenlos, ihrer wird jeder, wenn er sie ehrt oder mißachtet, mehr oder weniger teilhaft. In jedem Berufe kann die Tüchtigkeit sich bewähren. So trägt die Schuld der Wählende, die Gottheit ist schuldlos. Nun wird, gelegentlich mit einer leicht humoristischen Färbung, geschildert, wie jeder nach den Erfahrungen seines Vorlebens sein Geschick sich wählt. Zu dieser Wahl sich vorzubereiten, muß der Mensch schon im Leben streben. Für besser wird er dann das Los halten, das ihn gerechter, für schlimmer, das ihn ungerechter werden läßt. Die schlimmste Wahl hat der getroffen, der, verführt durch den äußerlich glänzenden Anblick, das Geschick eines Tyrannen ergreift. Vielleicht am klügsten wählt Odysseus das seitabliegende und verachtete Los eines Privatmannes, der ledig aller Geschäfte in Muße sein Leben führt. Wie oft war in dieser Zeit die Anklage gegen die Götter erhoben, daß sie den Menschen in Unglück und Schuld stürzten! Mit dieser mythologischen Bildung ist auch diese sittliche Forderung befriedigt. Die Seele ist schuld an ihrem Lose; im Leben schon mag sie sich selbst erziehen, daß sie weise ein gutes Geschick sich erwählt. Nur die philosophische Tätigkeit und die Erhebung der Seele in ihr kann sie dazu vorbereiten. Und dieser Gesichtspunkt, daß die Philosophie allein zum besten Geschick der Seele zu führen vermag, beherrscht auch die Tafel der Lebenslose, die Plato im Phaedrus gibt. Je mehr die Seele in ihrem himmlischen Aufenthalt von den Ideen geschaut hat, um so glücklicher gestaltet sich ihr Los. Dem philosophischen als dem besten steht das des Tyrannen

---

[1]) Phaedo p. 81 d ff. [2]) X, p. 617 d ff.

als das schlechteste gegenüber, des Mannes, der sich am tiefsten an die Lust und das sinnliche Treiben der Welt verliert [1]).

Diese reiche Gedankenbildung, die den mystischen Seelenglauben in all seinen Verzweigungen mit dem Kulturbewußtsein der Zeit erfüllt, ist die tiefste und umfassendste Antwort auf das Fragen und Fordern des Lebens. Das subjektive Bewußtsein, das als die reinste Blüte aus den Stürmen jener Jahre erwuchs, hat hier seine vollkommenste Ausprägung gefunden, die alle nach dieser Richtung drängenden Strömungen verbindet und sie doch in ein einheitliches Bett zu leiten weiß. Das wissenschaftliche Denken und der mystische Glaube hatten zuvor schon ein Bewußtsein geschaffen, das sich nicht mehr völlig an die Erscheinung verlor. Aber die Reflexion des Gelehrten war einzig auf diese Welt gerichtet, die er verstehen und erklären wollte, und je subjektiver sie sich zu bewegen schien, umsomehr sah sie sich dem gleichgültigsten Inhalte der Erfahrung ausgeliefert [2]). Eine völligere Abwendung vom Leben boten die mystischen Sekten, aber nur von einem bedeutungslosen Teile desselben. Wo seine rituellen Prinzipien nicht in Frage standen, wirkte der Pythagoreer wie jeder andere in der Welt des Diesseits. Plato verbindet beides. Er steigert damit das philosophische Bewußtsein zur vollen Verneinung des Lebens und erfüllt das mystische mit dessen ganzem Reichtum. Weil aber das subjektive Bewußtsein einen Halt bieten soll in den Fragen und Zweifeln des Lebens, so tritt ein drittes, unmittelbar dem ethischen Denken der Zeit entstammendes Moment hinzu. Die Verzweiflung am Leben hat diese Zeit und mit ihr Plato auf sich selbst zurückgetrieben, nicht die Bequemlichkeit und der Wunsch nach Muße, wie den ionischen Gelehrten, oder der Aberglaube, wie den Mystiker. Am Gegensatze zur Wirklichkeit sind hier sittliche Forderungen erwachsen, die eine Befriedigung heischen, die das Leben ihnen versagt. Darum sind bei Plato die mystische Welt des Jenseits und das irdische Leben so innig ineinander geschlungen, weil jene erfüllen sollte, worum dieses den Menschen betrog. Und die Spekulationen der Philosophen, die nur eine Hypothese über das Wesen der Welt geben wollten,

---

[1]) p. 248de.

[2]) vgl. oben S. 346 f.

sind umgeprägt zu einer Welt nicht nur der Wahrheit, sondern zugleich des Ideals, wie es das ethische Denken fordert.

Die Gedankenbildungen der Kyniker und Kyrenaiker erscheinen ärmlich neben dem Reichtum der platonischen. Nur an einzelne Geistesentwicklungen knüpfen sie jeweils an und die Gedanken, die sie als Rettung aus dem Leide des Lebens bieten, waren schon längst im griechischen Denken lebendig, während Plato Gedankenkreise diesem Zwecke dienstbar macht, die ihm bis dahin fremd geblieben waren, und dadurch völlig originale Werte schafft. Und über dies alles: nur diese platonische Ethik bietet dem Bewußtsein wirklich einen Halt, der es über die Niederungen des Daseins hinaushebt. In gewissem Sinne hatten ja auch Kyniker und Kyrenaiker das wissenschaftliche Bewußtsein mit dem mystischen vereinigt, aber sie hatten beiden Idealen ihren eigentlichen Inhalt genommen. Lehnten sie doch jede begriffliche Erkenntnis ab, um sich dem Sensualismus der Sophisten anzuschließen; und die mystischen Lehren über die Schicksale der Seele im Jenseits übernahmen sie nicht in ihre Systeme. So lösten sie den Menschen innerlich vom Leben los, aber vermochten seinem Bewußtsein keinen Inhalt zu geben, der ihm seinen Bestand jenseits des empirischen Lebens sicherte, und wiesen ihn nur wieder aufs Leben hin. Allein Platos Ethik zeigt in Wahrheit einen Weg über das Leben hinaus, ja alle Möglichkeiten, die bisher schon dem Menschen einen solchen Weg verhießen, weiß sie sich zu eigen zu machen. Mit dem Denken wendet sie sich von der Welt der Sinne ab, um im Geiste eine höhere Welt zu ergreifen, und mit dem Mystiker schwingt sie sich im religiösen Erlebnis über das Irdische empor. Und Platos Idee allein gibt zugleich den ethischen Forderungen, die im Laufe der attischen Entwicklung immer lauter sich erhoben hatten, eine genügende Antwort. Ihre mangelhafte Befriedigung im irdischen Leben weist hin auf die Ideale, in denen sie völlig erfüllt sind; diesen nachzustreben, muß die Norm des Handelns sein, die Norm, welche das moderne Leben schier verloren hatte, indem sich der Intellekt immer völliger den religiösen Banden entwunden hatte, die einst dem Menschen die Richtung seines Lebens wiesen. Hier werden neue, auch mit dem Schimmer religiöser Weihe verklärte Ideale des Lebens aufgestellt, aber der Intellekt selber muß sie erbauen. Die Kräfte, die am feindlichsten ein-

ander entgegengetreten waren, werden in den gemeinsamen Dienst des ethischen Suchens der Zeit gezwungen. So bedeuten Platos Ideen das letzte und höchste Resultat der attischen Geistesentwicklung.

Die Gestalt des sterbenden Sokrates im Phaedo, in der sich das Ideal, das er verkündet, plastisch verkörpert, steht so unendlich höher als der kynische Bettler oder der Weltmann im Sinne des Aristipp. Der Lärm der Welt reicht nicht an seine Seele heran. Ganz dem Denken hingegeben, ist alles Leben um ihn versunken. Weinen die Freunde um seinen Tod, er schreitet freudig der dunkeln Pforte entgegen. Mit dem Lichte des Denkens leuchtet er hinein in jenes geheimnisvolle Land. All sein Forschen hat ja nur ihm gegolten; was er hier suchte, wird er dort die Fülle haben. Sein ganzes Leben war ein Sehnen und Streben nach dem Tode, in dem seine Seele erst zum vollen Leben erwachen wird.

Wer weiß, ob nicht das Leben sterben ist,
Und Sterben leben.

Diese Gestalt sollte lebendig bleiben und eine gewaltige Wirkung entfalten, da alle anderen Bildungen der Zeit im Meere der Vergessenheit versunken waren [1]).

Der mystische Gedanke, wie ihn der Phaedo ausspricht, blieb fortan der Grundton des platonischen Denkens, um erst in den spätesten Werken eine gewisse Umbildung zu erfahren. Daher durften schon zuvor einzelne Stellen aus den Schriften der mittleren Zeit mit herangezogen werden, um das im Phaedo öfter nur kurz Berührte deutlicher zu erkennen. Und doch hat Plato auch in dieser Zeit bereits den Seelenbegriff weiterentwickelt und, ohne ihn selbst im Innersten zu wandeln, ihn nach verschiedenen Seiten hin reicher noch ausgebildet. Es ist die Zeit, da Plato aus Italien und Sizilien heimkehrte und in der Akademie seine Schule gründete. Neue Pläne erfüllen ihn. Was er kaum zu hoffen gewagt hatte, ein dem Denken gewidmetes Leben mitten in dem Treiben der Politik, das hatte er in den Kreisen der Pythagoreer verwirklicht gefunden. Und in Syrakus schloß sich ihm Dion in jugendlicher Begeisterung an, ein Band inniger Freundschaft verknüpfte Lehrer und Schüler.

[1]) Der Vers des Euripides frg. 638.

So mochte er jetzt daran denken, seine Ideen schulmäßig zu verbreiten, um ihnen einen stärkeren Widerhall zu sichern, als seine Schriften finden konnten. Der Gedanke, nach seinen Ideen den Staat zu reformieren, steht ganz im Vordergrunde. Denn wenn der Dreißigjährige dem Leben verzweifelt den Rücken gekehrt hatte, um in stiller Zurückgezogenheit nur dem Denken zu leben, der Mann von vierzig Jahren fühlt Kraft und Mut in sich, das Leben unter seine Ideale zu zwingen.

Wie sich der Blick des Philosophen wieder mehr dem realen Leben zuwendet, sieht er es mit den Augen der aristokratischen Weltanschauung. Bestimmte sie die Beurteilung des Lebens in dem allgemeinen Denken Athens, so mußte sie erst recht für den Aristokraten Plato maßgebend werden. Die Ideale seiner Jugend, die unter dem gewaltigen Eindruck von Sokrates Tode zurückgedrängt waren, erwachen von neuem. Das Bild des lebenden Sokrates, den ganz im aristokratischen Sinne ein Kreis von Jünglingen liebend und verehrend umgab, steigt wieder vor seinem Geiste empor. Manches Erlebnis dieser Zeit mochte in gleicher Richtung wirken. Die Pythagoreer, deren Staatslenkung er bewunderte, waren politisch eine Adelspartei. Das vornehme Leben in Syrakus war sicherlich völlig von diesen Anschauungen beherrscht. Die Akademie selbst umschloß einen Verband von Männern und Jünglingen, wie er von je sich in den aristokratischen Kreisen zusammengefunden hatte. Die politischen Reformgedanken, die Plato damals vor allem beschäftigten, sind ganz von aristokratischen Idealen erfüllt. Nach dieser Richtung liegen auch die Gedanken, durch die er seinen mystischen Seelenbegriff erweitert.

Der Philosoph des Phaedo fand nur im Denken fern von der Welt der Sinne den Weg empor zu dem höheren Dasein. Jetzt umgibt Plato ein Kreis vornehmer Jünglinge, die ganz sich ihm hingeben, um sich von ihm zu jenen Höhen emporführen zu lassen. Da eröffnet sich ihm ein neuer Weg; auch die Liebe zur Schönheit hebt die Seele des Menschen über sich selbst hinaus. Der Phaedrus und das Symposion, geschrieben zu Beginn und in den ersten Jahren von Platos akademischer Tätigkeit, sind diesen Gedankengängen gewidmet. Die schweren Schatten des Phaedo scheinen gewichen, hell und warm ruht wieder die Sonne des Lebens auf dem Haupte des

Sokrates. Auf einem Gange vor die Mauern der Stadt trifft er den schönen Jüngling Phaedrus, der ihm begeistert von einer Rede des Lysias über die Liebe erzählt. Scherzend weiß Sokrates ihn zu bewegen, ihm die sorgsam ausgearbeitete Rede vorzulesen. Am Ufer eines Baches unter dem kühlen Schatten der Platanen lagern sie sich im Rasen, wo ein frischer Hauch die Luft bewegt, und hell und sommerlich die Zikaden singen. Lysias Rede ist eine Bewerbung um die Gunst eines schönen Knaben. Aber nicht ein Verliebter redet in ihr; geistreich wird dem Knaben auseinandergesetzt, wie viel vorteilhafter es für ihn ist, seine Liebe einem kühlen Bewerber als einem leidenschaftlichen Liebhaber zu schenken, dessen Begierde ihn nur in Leid und Unglück führen wird. Sokrates tadelt die schlechte Anordnung der Rede und will dasselbe Thema nur besser geordnet behandeln. In der Tat geht seine folgende Rede inhaltlich nur wenig über die lysianische hinaus [1]). Doch nimmt er dem Thema das Anstößige, indem er einen wahrhaft Verliebten sich nur so stellen läßt, als sei er nicht verliebt, um aus List diesen Zustand zu preisen. Die bloße Begierde sucht den Geliebten allein sich gefügig zu machen, daher wird sie ihn hindern in allem, was ihn bessern und erheben könnte. Von Verwandten und Freunden wird der Liebende ihn trennen. daß er ganz auf ihn angewiesen ist. Ist seine Begierde befriedigt, wird er ihn achtlos im Stiche lassen. So schädigt er ihn an Leib und Seele. Nur um sich zu sättigen, liebt er, wie die Wölfe das Lamm. So wird die ruhige sokratische Liebe, die den Geliebten zu bessern sucht, von der wilden Begierde geschieden. Aber das genügt Plato auf seinem neu errungenen Standpunkte nicht. Das dionysische Wesen, das überall jetzt sein Denken bestimmt, ergreift auch die Liebesgedanken. Wohl ist die Liebe ein Wahnsinn, aber es gibt auch einen Wahnsinn aus Gott. Darum will Sokrates den mächtigen Gott Eros, den seine Rede beleidigt hat, durch einen Widerruf versöhnen [2]). Im Wahnsinn der dionysischen Ergriffenheit werden uns durch göttliche Huld die größten Güter zu teil. Im Wahnsinn künden die Priesterinnen zu Delphi und Dodona und die Seher die Zukunft, finden die Sühnepriester Heilung schwerer Krankheit und Sühnung von Verbrechen, und gott-

[1]) p. 237 b ff. [2]) p. 244 a ff.

ergriffen singt der Dichter seine Lieder. Diesen Arten des Wahnsinns reiht sich als vierte die Liebe an[1]). Der Seele, die einst beschwingt im Himmel einherzog und dort die Ideen schaute, sind bei ihrem Herabsinken ins irdische Leben die Schwingen geraubt. Sie sehnt sich empor zu jener Höhe. Da bietet ihr die Schönheit eine Erinnerung an die himmlische Welt der vollkommenen Schönheit. Denn dort oben strahlte die Schönheit als eine der Gattungen des Seins, neben dem Wesen der Sophrosyne stand sie auf heiligem Grunde. Durch den lichtesten unsrer Sinne erblicken wir hier ihre Abbilder, die eine sehnende Erinnerung in uns erwecken. Darum kann nur der Ungeweihte sich in ihr der Wollust zuwenden; wer die Ideen schaute, verehrt sie wie einen Gott. Schauder und Schweiß überkommen ihn: die Schwingen seiner Seele beginnen zu keimen. Unter Lust und Schmerz wachsen sie hervor in sehnender Unruhe. Über dem Schönen vergißt die Seele alles, nur ihm will sie dienen, in dem sie den Arzt für ihre Leiden gefunden hat. Durch den Liebesstrom, der sich vom Liebhaber auf den Geliebten ergießt, werden auch dessen Schwingen zum Keimen gebracht. Er weiß nicht, was ihm geschehen ist, doch auch sein sehnender Schmerz findet nur in der Nähe des ihn Liebenden Ruhe. Je edler und reiner ihre Liebe ist, umso vollkommener befiedert sich ihre Seele, um nach dem Tode sich emporzuschwingen, wo das größte Glück ihrer harrt.

Vollständiger noch ist der Begriff der Liebe im Symposion entwickelt. Die Gäste des Agathon, die mit ihm den Sieg seiner Tragödie feiern, kommen überein, beim Trunk die Reihe herum Lobreden auf den Eros zu halten. Allmählich vertieft sich die Auffassung seines Wesens, daß alle vorausgehenden Reden wie Einleitungen zu der letzten des Sokrates erscheinen. Phaedrus eröffnet den Reigen und preist den Eros als den Wecker jener edlen, im aristokratischen Denken gerühmten Art[2]). Er weckt die Ehrbegierde nach dem Schönen und Rühmlichen, und flößt Scham vor dem Schimpflichen ein. Ein Heer von liebenden Männern wäre unüberwindlich, gehen doch Liebende selbst für einander in den Tod. Pausanias will zwischen dem gemeinen und dem himmlischen Eros, dem Sohn der himm-

[1]) p. 249d ff. [2]) p. 178a ff.

lischen Aphrodite, unterscheiden [1]). Denn nicht die Liebe an sich ist schön, sondern nur die auf schöne Weise vollbrachte. Jene gemeine ist die nur sinnliche, die himmlische dagegen richtet sich auf die Seele und hält sich vor allem an Jünglinge, um sie zur Weisheit und Tugend anzuleiten. So hebt sich die erziehende Liebe aus der allgemeinen heraus. In der Rede des Arztes Eryximachus erweitert sich der Begriff zu einem allgemeinen naturphilosophischen Prinzip [2]). Jener doppelte Eros waltet nicht nur in den Seelen der Menschen, vielmehr in der ganzen Natur und allen Künsten. Überall streben Kräfte und überall gilt es diese Strebungen miteinander in Einklang zu setzen. Nach diesen ernsten Rednern kommt auch der Schalk zu Worte. Durch einen phantastischen Mythus begründet Aristophanes, der Komiker, das Wesen der Liebe [3]). Einst lebte ein Geschlecht von Doppelmenschen, je zwei der jetzigen aneinander gewachsen. Als diese gewaltigen Wesen es unternahmen, den Himmel zu stürmen, da schnitt Zeus sie mitten entzwei. Die Liebe ist die Sehnsucht des Menschen nach seiner verlorenen Hälfte. So barock dieser Einfall ist, der tiefe Zusammenhang auch mit dem platonischen Glauben ist nicht zu verkennen. In der Liebe sehnt sich der Mensch zu seinem einstigen, höheren Dasein zurück. Die Reihe der Redner vor Sokrates beschließt der rhetorische Tragiker Agathon [4]). Er will zunächst den Eros selbst, nicht seine Gaben preisen und schildert ihn als den schönsten und tugendhaftesten; nicht die Liebe preist er, sondern das Ideal, auf das sich die Liebe richtet [5]). In einen Rausch von Worten klingt Agathons Rede aus.

Nur zögernd, anfangs nach seiner Weise mehr fragend, erst allmählich zusammenhängender redend, verkündet Sokrates seine Lehre vom Eros. Wir sind ganz im Gebiete der Mystik. Einer weisen Frau, der Seherin Diotima aus Mantinea, will er seine Lehren verdanken [6]). Agathon hat nicht die Wahrheit, sondern alles Beste vom Eros gesagt. Denn dieser ist weder gut noch schön, begehrt man doch nicht, was man besitzt. Aber auch häßlich und schlecht ist er nicht, sondern ein Mittleres, ein Dämon, der zwischen Gott und Mensch mitten inne steht. Wunderlich mischen sich in ihm

---

[1]) p. 180c ff. [2]) p. 185e ff. Vgl. Empedokles Lehre oben S. 145.
[3]) p. 189c ff. [4]) p. 194e ff. [5]) p. 204c. [6]) p. 201d ff.

die entgegengesetztesten Eigenschaften. In jener naiven Art, die auch der Mythus kannte, werden sie aus seiner Abstammung erklärt. Er ist der Sohn der Armut und des Poros, des Sohnes der Klugheit [1]), gezeugt am Tage, da Aphrodite geboren war. Darum ist er als Sohn seiner Mutter arm und schmutzig, und treibt sich auf den Straßen herum. Doch hinter allem Guten und Schönen jagt er her, ist wie sein Vater tapfer und geschickt, ein arger Zauberer, Hexenmeister und Sophist. Am selben Tage blüht er auf und stirbt wieder dahin, ergreift alles, doch alles zerrinnt ihm. Er ist weder weise noch unverständig, sondern ein Philosoph, ein Strebender nach Weisheit. Und welchen Nutzen schafft Eros? Alles strebt nach dem Guten, um durch seine Erlangung glückselig zu werden [2]). So wirkt die Liebe in allem menschlichen Streben [3]), sie ist der Wunsch, das Gute stets zu besitzen. Nicht auf das Schöne geht sie, sondern auf das Dauernde, auf die Unsterblichkeit. Darum ist sie ein Erzeugen im Schönen. Denn der Zeugungstrieb, der sich bei allen Menschen im Körper oder im Geiste regt, erwacht nur beim Anblick des Schönen. Meint er doch ein Unsterbliches, und dem Göttlichen ist nur das Schöne verwandt. Die Begierde des Zeugens herrscht allmächtig in der Natur. Hier sucht die sterbliche Natur, soweit sie vermag, fortzubestehen und unsterblich zu werden. In den Ehrgeizigen heißt diese Liebe Streben nach Ruhm, ihren Namen wollen sie unsterblich machen. Wessen Körper zeugungslustig ist, richtet seine Liebe auf Frauen, wessen Seele, der sucht in Jünglingen Tugend und Weisheit zu zeugen. Wer wollte solche Kinder nicht vorziehen, wie sie Homer und Hesiod oder Lykurg und Solon erzeugten? So gibt es eine Stufenfolge der Liebe: am niedersten steht die zu einem schönen Körper, dann die zur schönen Gestalt überhaupt; höher die zur schönen Seele, um in ihr Tugend zu zeugen, und besser noch, sie zu den Wissenschaften hinzuführen. Wer sich soweit erhoben hat, der wird schließlich das Schöne an sich erblicken, das unveränderlich und unvergänglich ist, und nicht in sinnlicher Gestalt

[1]) πόρος, sowohl Reichtum wie jene Betriebsamkeit, die ihn verschafft.

[2]) p. 204 e ff.

[3]) ἔρωτες kann ganz allgemein die Wünsche und Bestrebungen bezeichnen; vgl. Sophokles, Antigone 617.

erscheint. Dann wird ihm alle niedere Schönheit schal werden und nur auf jene göttliche wird seine Liebe sich richten.

Sokrates hat geendet. Eine lärmende Gesellschaft dringt herein, Alkibiades an ihrer Spitze. Er soll teilnehmen an dem Gelage und gleichfalls seiner Redepflicht genügen. Aber er will eine Lobrede auf Sokrates halten [1]). Halb scherzend klagt er ihn an, wie er den Jünglingen nachlaufe und unter der Hülle unscheinbarer Rede ihr Herz im Tiefsten ergreife, daß sie sich ihres Treibens schämen. Doch auf Schönheit und Reichtum sieht er nicht. Vergebens hat Alkibiades alles versucht, um ihn zur Liebe zu verführen. Alle Jünglinge verfolgen ihn, daß er mehr als der Geliebte erscheint denn als der Liebhaber. So ist Sokrates der große Künstler dieser hohen philosophischen Liebe; wie er sie lehrt, übt er sie selber.

Die schöpferische Lust des Erziehers hat sich in dieser Liebe mit der Freude des Griechen an Mannesschönheit und Seelenadel verbunden. Plato ringt danach, dies Gefühl seinem Denken einzufügen. Der Dichter ist ganz in ihm erwacht, in kühnen, mehr phantasiemäßig geschauten Analogien und wechselnden Bildern spricht er den Gedanken aus, daß diese Liebe zum Schönen, die nicht ihren Genuß, sondern die Förderung des Geliebten erstrebt, die Seele des Liebenden selbst emporrichtet zu den himmlischen Gefilden, in denen wie alle Werte des Lebens so auch die irdische Schönheit ihre höchste Vollendung erfährt. Dabei entstammt der Begriff des Schönen, wie wir deutlich erkennen, den aristokratischen Kreisen. Mit der jugendlichen Liebesschönheit umfaßt er zugleich jenes edle, tüchtige Wesen, wie es hier geschätzt wurde. Wie aber auch die Pythagoreer, Platos Lehrer in der Mathematik, einen solchen Adelskreis darstellen, so verbindet Plato mit diesem Begriffe der Schönheit den der räumlichen Regelmäßigkeit. Die Liebe zu den Gestalten überhaupt bezeichnet wohl am ehesten die Freude an den mathematischen Gesetzmäßigkeiten. Das ist uns fremd, aber wir müssen andrerseits auch den Gedanken an die höheren Künste, mit denen wir den Begriff der Schönheit selbstverständlich verbunden glauben, ganz verbannen. Auf der Höhe seiner Wirksamkeit hat der Mann mit jugendlichem Enthusiasmus diesen Gedanken von der zeu-

[1]) p. 215 a ff.

genden Liebe ergriffen und in einer kühnen Synthese die verschiedensten Elemente zusammengeschweißt. Doch dauernd hat er ihn sich nicht zu erhalten vermocht. In den späteren Schriften wird die erziehende Liebe wohl noch gelegentlich erwähnt, doch ohne stärker hervorzutreten[1]). Schließlich wird die Knabenliebe gar als unnatürliche Wollust verdammt[2]).

Fester hat sich ein zweiter Gedanke dem platonischen Systeme eingefügt. Der Seelenbegriff des Phaedo war noch wenig gegliedert; in der Antithese Körper und Seele, die mit der der Affekte zum Intellekt gleichgesetzt wurde, erschöpfte sich sein Inhalt. Eine weitere Gliederung des Seelenbegriffs hatte Plato bisher nur an einer Stelle noch vorgenommen. Wir erinnern uns des Dilemmas, in das die Untersuchung des Protagoras geriet. Die Tugend sollte Erkenntnis sein, und doch gab es keine Lehrer dafür. Hierfür wurde im Meno eine Lösung durch Scheidung der Erkenntnis von der richtigen Meinung gewonnen[3]). Für das praktische Leben genügt auch diese. Wenn keiner den richtigen Weg kennt, ist auch der schon nützlich, der eine richtige Meinung von ihm hat. Sie wird durch ein göttliches Geschick den Menschen zuteil; auf ihr beruhte die Kunst der großen Staatsmänner Athens, darum konnten sie sie nicht lehren. Doch die richtigen Meinungen halten nicht stand; nur wer sie durch Erforschung der Gründe bindet, macht sie zu bleibenden Erkenntnissen. Solche Gründe aber lehrt nur die Wiedererinnerung. Dadurch scheidet sich der Philosoph, der im begrifflichen Denken die wahren Gründe der Dinge aufdeckt, von dem bloßen Empiriker, der aus Gewohnheit und Instinkt handelt. So wichtig diese Unterscheidung für die Beurteilung der im realen Leben wirkenden Kräfte ist, für die Ethik leistet sie nicht viel, da auch hier der schroffe Gegensatz des eigentlich allein wertvollen philosophischen Tuns zu dem realen Leben festgehalten wird. Auch hier haben erst die neu ihm lebendig werdenden aristokratischen Vorstellungen tiefer den Seelenbegriff Platos beeinflußt. Jetzt suchte er sein Ideal in der Wirklichkeit auszubilden. Da konnte er sich mit dem bloßen Gegensatze des reinen Denkens zu allem, der realen Welt zugewandten

[1]) Staat III, p. 402 d ff. [2]) Gesetze I, p. 636 b ff. VIII, p. 836 a ff.
[3]) p. 97 a ff.

Handeln nicht mehr begnügen. Der Flucht aus der Welt mußte Einhalt geboten und Kräften, die dem realen Leben galten, mußte wenigstens ein relativer Wert zugestanden werden.

Im Gegensatz zu der ionischen Lehre von der Feindschaft zwischen den Affekten und dem Intellekt, schrieb eine andere, zumal in den aristokratischen Kreisen und deren Einflußsphäre lebendige Gedankenrichtung gewissen Affekten einen hohen Wert zu. Das Leben der Adligen war von einer höheren Erregung getragen, die nur überall in feste Maße geleitet wurde. Tapferkeit und Begierde nach Ruhm waren die Motive ihres Strebens. Wie Plato nun den Staat zum Teil nach aristokratischen Idealen gestaltete, da ließ er auch diese Kräfte an ihrer Stelle gelten; sie wirken in dem seinen Staat eigentlich konstituierenden Stande. Der Phaedrus vergleicht die Seele daher einem beschwingten Gespanne mit zwei Rossen und einem Wagenlenker [1]). Empor zu dem überhimmlischen Raume taucht von den menschlichen Seelen höchstens das Haupt des Lenkers [2]). Er bezeichnet den denkenden Geist, der allein die Ideen erfaßt und die Affekte zügelt. Denn jene Rosse, die ihn hemmen und herabziehen, sind die Affekte und Begierden [3]). Das eine ist edel und wohlgebaut, mit Scheu und Besonnenheit ehrbegierig, das andere krumm und unedel gebildet, übermütig und prahlend. Es sind die typischen Züge des aristokratischen Ideals, und die jenes rücksichtslosen, niederen Wesens, wie es der Adlige im Volke sich breit machen sah. So symbolisieren die beiden Rosse die edeln Affekte und die gemeinen Begierden. Und dem entspricht ihr Verhalten. Das edle Roß folgt leicht dem Wagenlenker, ist es doch selbst durch Scheu gebändigt. Das gemeine dagegen springt sofort loß, wenn ein Genuß sich ihm bietet, ohne die Geißel zu achten, und reißt seinen Genossen und den Wagenlenker selbst mit sich fort. Der reißt die Zügel zurück, daß dem wilden Rosse das Gebiß blutet, und drückt es mit Gewalt zur Erde. So lernt es endlich Gefügigkeit.

Was der Phaedrus nur noch im Bilde lehrt, wird im Staate in abstrakten Begriffen geschieden [4]). In der Seele trennen sich zu-

---

[1]) p. 246ab. [2]) p. 248a. [3]) p. 253d ff.
[4]) IV, p. 434d ff. Vgl. die Allegorie IX, p. 588c. ff.

nächst deutlich die Begierden von dem vernünftigen Denken. Aber neben ihnen zeigt sich die Leidenschaft als ein besonderes Vermögen, setzt sie sich doch oft zu den Begierden in Gegensatz, wenn um ihretwillen der Mensch auf sich selber zürnt oder aus Leidenschaft Entbehrungen duldet. So gibt es drei Seelenkräfte: die vernünftige, die leidenschaftliche und die begehrliche [1]). Unter ihnen steht die letzte zu der Vernunft in einem unbedingten Gegensatze, während die mittlere, wenn sie nicht durch eine schlechte Erziehung verdorben ist, dieser hilfreich sein kann. So sind hier auch die affektiven Elemente des Seelenlebens völlig in die Seele selber herübergenommen, während sie im Phaedo halb und halb als Affektionen des Körpers erschienen [2]).

Von hier aus ergibt sich endlich eine Antwort auf die alten sokratischen Fragen nach dem Wesen der Tugenden. Suchte Sokrates und der junge Plato mit ihm sie in dem äußeren Handeln des Tugendhaften, jetzt nachdem der Begriff der Seele so ganz in den Mittelpunkt getreten und vollständiger entwickelt ist, wird es deutlich, daß eine endgültige Antwort nur von hier aus zu gewinnen ist. Nicht um seines äußeren Handelns willen, sondern wegen der Beschaffenheit seiner Seele hat einer die Tugend [3]). Mit kurzen Worten kann Plato jetzt ihr Wesen definieren [4]). Er behandelt die alten sokratischen Tugenden, die, nachdem der Euthyphro die Frömmigkeit der Gerechtigkeit subsumiert hatte, auf vier beschränkt waren: Weisheit, Tapferkeit, Sophrosyne und Gerechtigkeit. Hatte Plato die Eigenart der einzelnen Seelentriebe in deutlicher Anlehnung an die verschiedenen Stände erfaßt, so sind auch diese Tugenddefinitionen in engster Parallele zu den Ständen des Staates und deren Tugenden gefunden. Nur wenn wir dies im Auge behalten, können wir ihre Eigenart recht verstehen. Die Seele des Menschen erscheint wie ein Staat im Kleinen, dessen Teile miteinander in Freundschaft leben oder Streit haben. Weisheit und Tapferkeit werden einfach den beiden oberen Seelenteilen als deren Tugenden

---

[1]) λογιστικόν, θυμοειδές, ἐπιθυμητικόν p. 441 a.

[2]) Später lokalisiert Plato die Seelenteile bestimmter im Körper, die Vernunft im Haupt, die Leidenschaft in der Brust und die Begierde im Unterleib; Timaeus p. 69 c ff.

[3]) p. 443 cd. [4]) p. 442 a ff.

zugewiesen. Hier ist Tugend wieder ganz einfach als Tüchtigkeit gefaßt; es ist die lobenswerte Beschaffenheit dieser Kräfte überhaupt. Die Weisheit, die ihr Ziel natürlich in den Ideen hat, ist zusammengeschmolzen aus der mystischen Weisheit des Sehers und der Gelehrsamkeit des Philosophen. Wie sie aber zugleich die herrschende Kraft in der Seele sein soll, so übernimmt sie auch die Funktionen jenes Intellekts, der die Affekte zügelt[1]). Die Tapferkeit wird im Anschluß an die ältere Definition der Kenntnis des Gefährlichen und Ungefährlichen, als die Folgsamkeit des zweiten Teiles gegenüber der Vernunft gefaßt. Es soll mit dieser Mannhaftigkeit, wie das Wort eigentlich heißt[2]), eben überhaupt die Tugend des edlen Mannes bezeichnet werden, der sein kraftvolles Auftreten doch überall einer ruhigen Überlegung unterwirft. Die Sophrosyne als die Freundschaft der Teile untereinander und der willige Gehorsam der unteren gegen das Herrschende nimmt zunächst ganz den Gedanken in sich auf, daß Affekte und Begierden von der Vernunft zu zügeln sind. Zugleich aber wirkt die Vorstellung jenes maßvollen Lebens ein, das aus solcher Gemütsverfassung entsteht. Wie die besonnenen Bürger Friede und Freundschaft halten, so die Teile ihrer Seelen untereinander. Völlig entscheidend ist die Analogie zum staatlichen Leben bei der Definition der Gerechtigkeit. Gerecht ist der Mensch, wenn jedes der Vermögen das Seine tut. Das bezeichnet jenes Einfügen in die Maße des Lebens, in die Dike, das dem Griechen die Gerechtigkeit bedeutet. Wenn sie der Seele zugeschrieben wird, in der jeder Teil das Seine tut, so ist das in der Tat kaum mehr wie ein Bild. Indirekt sucht Plato seine Definition zu stützen, indem er ausführt, daß keiner, dessen Seele so beschaffen ist, etwas Ungerechtes zu tun vermöchte. So wird hier noch immer das Wesen der Tugend mehr nach der Art ihrer Äußerungen, denn als psychisches Verhalten gefaßt. Alle Untugenden endlich entstehen aus einem Auflehnen der Vermögen gegen einander, ihrer Verwirrung oder verkehrten Richtung.

Aus dieser Gliederung des Seelenbegriffs ergibt sich Plato eine Betrachtung, die fortan in der wissenschaftlichen Ethik eine große

---

[1]) Vgl. meine Schrift über den Intellektualismus in der griechischen Ethik S. 64 f.

[2]) ἀνδρεία.

Rolle spielen sollte. Er sucht die verschiedenen Charaktertypen der Menschen in ihrem Wesen zu erfassen. Nicht nur den idealen Charakter will er schildern, er will daneben begreifen, inwiefern und wodurch die Menschen diesem Ideale nicht entsprechen. Auch diese Charaktertypen entwickelt er in engster Parallele zu den Typen staatlicher Verfassungen [1]). Er schließt sich darin noch ganz der Auffassung des fünften Jahrhunderts an, dem der Mensch ein selbstverständliches Glied staatlicher Gemeinschaft ist, wo der Einzelne noch nicht entschieden aus dem allgemeinen Tenor des Lebens heraustritt, und daher sein Charakter mit dem seines Standes sich wesentlich zu decken scheint [2]). Da ist zunächst der timokratische Mensch [3]), der herrsch- und ehrbegierige, rauh in seinem Wesen, ohne tiefere Bildung, von soldatischer Zucht, der in Krieg, Leibesübungen und Jagd sein Ziel erblickt, im Alter wohl auch das Geld lieb gewinnt. Es ist der Typus etwa des Spartaners, doch auch des Adligen nach alter Art. Der leidenschaftliche Teil der Seele herrscht in ihm. Hier und im folgenden wird jeder spätere und schlechtere Typus als der Sohn des vorangegangenen betrachtet und ausgeführt, wie er sich unter dem Einfluß seines Vaters entwickelt. So folgt dem timokratischen der oligarchische Mensch als der nächst schlechtere [4]). Bei ihm herrscht die Begehrlichkeit, mit Zähigkeit sucht er sich Schätze zu sammeln; diesem Zwecke allein muß seine Klugheit dienen, nur darauf richtet er seinen Ehrgeiz. Daher bezwingt er alle Begierden, die nicht dem Gelderwerb dienen. Nur den notwendigen gibt er sich hin; sein Sohn dagegen, der demokratische Mensch, entfesselt auch die nicht notwendigen [5]). Kenntnisse und edle Bestrebungen hüten seine Seele nicht, lose Reden und Meinungen steigen in ihm auf und verjagen Scheu und Besonnenheit; Übermut und Verschwendung halten ihren Einzug. So huldigt er allen Freuden des Lebens, wie es ihm gerade beikommt. Bald ist er trunken, bald nüchtern; bald übt er das Flötenspiel, dann treibt er wieder Gymnastik oder pflegt die Wissenschaften, bald ist er Staatsmann und Redner, bald spielt er den Feldherrn. Weder Ord-

[1]) Im 8. und 9. Buche des Staates.
[2]) Vgl. Staat IV, p. 435 e. VIII, p. 544 de. [3]) VIII, p. 548 d ff.
[4]) p. 553 a ff. [5]) p. 558 d ff.

nung noch Zwang waltet in seinem Leben, das heißt er ein angenehmes und freies Dasein. Ihm folgt endlich als letzter der tyrannische Mensch [1]. Hat sich der demokratische Mensch mehr nur in den Schranken der Gesetze seinen Begierden überlassen, der tyrannische ertötet alle besseren, mit Scheu verbundenen Begierden, bis er seine Seele von aller Besonnenheit entleert hat und den Wahnsinn in sich herrschen läßt. Der Wollust und dem Trunke ergibt er sich. Hat er in seinem ausschweifenden Leben sein Vermögen aufgezehrt, so scheut er vor keinem Unrecht und keiner Gewalttat zurück, nur um seine wilden Begierden zu befriedigen. In einem friedlichen Staate wird er wohl zum Einbrecher und Meuchelmörder. Hat einer aber Gelegenheit, so vergreift er sich an seinem Vaterlande und reißt als Tyrann die Herrschaft an sich.

Diese nach Platos Einteilung der Seelenvermögen geschiedenen Typen, die kurz darauf noch genauer diesen entsprechend in die drei Gruppen der Weisheit-, Ehr- und Gewinnliebenden zusammengefaßt werden [2], sind höchst bezeichnend für die nur noch ganz am allgemeinen haftende Auffassung. Irgend individuelle Besonderheiten, wie sie zumal das vierte Jahrhundert entwickelte und Platos Nachfolger sie so viel feiner zu charakterisieren verstanden, bleiben unbeachtet. Auch hierin zeigt sich Plato noch ganz als Sohn des fünften Jahrhunderts. Der aristokratische Mensch, wie Plato den idealen Charakter nennt, vereinigt alle Tugenden, zeigt aber als einziger Träger der Weisheit seinen engen Zusammenhang mit dem Mystiker des Phaedo. Nur ist er mehr dem Leben zugewandt; die Pythagoreer mögen seinem Bilde gesessen haben. Neben ihm stehen jene vier typischen Charaktere, die in der Tat das attische Leben des fünften Jahrhunderts vor allem bestimmt hatten. Auf den Oberflächen des Daseins jene leichtlebige, rasch wandelbare Art der Demokratie, gegen die sich das zähe Streben nach Macht und Reichtum in der oligarchischen Bewegung erhob; als Reaktion daneben das bewußt altväterische Wesen der Lakonenfreunde und endlich, als schlimmste Entwicklung einer hohen Kultur, der verbrecherische Egoist, dem sein Genuß allein als Gesetz gilt.

---

[1] IX, p. 571a ff. [2] p. 581a ff.

Die Zeit eines neuen Lebensmutes, wie er mit dem Beginn seiner akademischen Tätigkeit in Plato sich regte, sollte nicht dauern. Die schlimmen Erfahrungen der zweiten und dritten sizilischen Reise zerstörten die Hoffnung, seine Ideale verwirklicht zu sehen. Fortan hat er sich ganz seinem Lehr- und Forscherberuf in der Akademie gewidmet. Dort in stiller Zurückgezogenheit läßt er alle Gebiete von Leben und Welt an seinem Geiste vorüberziehen; die Gelehrtenarbeit, die sich über alles ausdehnen und alles verstehen möchte, kennzeichnet diese letzte Epoche. Damit mußten sich die Ziele und Werte des Lebens abermals verschieben. Nicht zufällig wird diese Periode eingeleitet durch eine Untersuchung über das höchste Gut, den letzten Zweck, auf den sich alles Denken und Handeln richtet. So wog schon einst der Gorgias den höchsten Zweck des naiven Lebens, die Lust, gegen die Werte des sokratischen Denkens ab. Mit der Gegenüberstellung von Lust und Einsicht beginnt auch die neue Untersuchung im Philebus. Doch hier redet der vielerfahrene Greis. Nicht mehr wird der eine Wert einfach apodiktisch in Verruf erklärt zugunsten des anderen, sorgsam werden beide gegeneinander abgewogen und sorgsam wird das Gute aus allen Erscheinungen des Lebens gesammelt. In keinem von beiden Werten kann es ausschließlich liegen [1]. Denn ein Leben nur der Lust ohne jede Vernunft möchte wohl keiner wählen, und das bloße Denken, wenn jede Freude ihm abginge, würde niemandem genügen. Also nur ein Leben, das an beiden teil hat, ist das beste. Aber wird ein solches der Lust oder der Einsicht verwandter sein? Beider Natur wird einer eingehenden Betrachtung unterworfen. Denn im Gegensatze zu früheren Schriften, heißt es jetzt, daß Lust und Lust nicht dasselbe, zwischen guten und schlechten eine deutliche Grenze zu ziehen sei. Wir können den folgenden Untersuchungen, die zum Teil in das Gebiet der Naturphilosophie hinüberreichen, nicht im Einzelnen folgen. Trotz der stark intellektualistischen Auffassung verrät die Untersuchung über die Gefühle manch feine psychologische Beobachtung; etwa über die eigenartigen Mischgefühle von Lust und Unlust, wie wir sie beim Hören einer Komödie oder Tragödie

[1] p. 20b ff.

empfinden [1]). Aber solche Verbindungen kommen nur bei heftigen Gefühlen vor, und die Ansicht der Männer, die aus einem starken Widerwillen gegen solch heftige Gefühle die Lust bloß für ein Aufhören der Unlust erklären, wird zurückgewiesen [2]). Einst im Gorgias hatte sich Plato selbst dieser Ansicht zugeneigt. Jetzt erkennt er reine Lustgefühle an, die keine Unlust in sich bergen, und die daher auch dem Guten, allerdings nur auf seiner niedersten Stufe, beigezählt werden dürfen. Es sind die Lustgefühle an schönen Farben und Gestalten, aber nicht an lebenden Körpern oder Gemälden, sondern nur an regelmäßigen Raumgebilden. Hierher gehört weiter die Lust an Tönen und Gerüchen, endlich die an Erkenntnissen [3]). Die reinen Freuden, wie sie der Gelehrte beim Forschen empfindet, sind hier mit den ästhetischen Elementargefühlen verbunden. Jede stärkere Erregung will Plato noch immer aus dem Reiche des Guten ausgeschlossen wissen [4]). Weitherziger läßt er die andere Gattung, die der Erkenntnisse, zu. Sie müssen sämtlich, auch die niedersten und rein empirischen, mit aufgenommen werden, könnte sich einer ohne sie doch nicht einmal nach Hause finden [5]). Sie nehmen in der Rangordnung der Güter die nächste Stelle über den reinen Lustgefühlen ein, während Einsicht und Vernunft selbst ihnen noch übergeordnet ist [6]). An der Spitze endlich der Güter steht das Objekt, auf das sich die Einsicht richtet. Doch nicht die Ideen, wie wir erwarten sollten, werden hier genannt, sondern das Schöne und Regelmäßige, über dem als höchstes Gut das Maß selber angesetzt wird [7]). Diese Begriffe sind nur aus der Weiterentwicklung des mystischen Denkens Platos in seiner letzten Epoche ganz zu verstehen.

In seinen wissenschaftlichen Bestrebungen nämlich tritt jetzt ein Gebiet ganz in den Vordergrund, das er bisher nur kurz gestreift oder in mehr mythischen Bildern behandelt hatte: die Natur. Freilich wird er als Schüler der Pythagoreer die Astronomie niemals in der Akademie vernachlässigt haben [8]), aber in seiner Philosophie hat dieses Studium erst jetzt unmittelbare Spuren hinterlassen. Mit der Weisheit der Pythagoreer verbindet er dabei im Timaeus Lehren der ionischen Naturphilosophie; zum Teil fast kompendienartig sucht

[1]) p. 48a ff. Vgl. oben S. 412. [2]) p. 44c ff. [3]) p. 51b ff., 66c.
[4]) p. 63d ff. Vgl. auch Staat IX, p. 580d ff. [5]) p. 62b. [6]) p. 66b.
[7]) p. 66ab. [8]) Vgl. Staat VII, p. 528d ff. X, p. 616c ff.

er alle Gebiete darzustellen. Die mystische Richtung seines Denkens kann er dabei nicht verleugnen. Mit den Augen des Mystikers sieht er die Natur, aus ihrer Betrachtung schöpft sein mystischer Glaube neue Belehrung. Wie weit ihm hierin die Pythagoreer vorausgegangen waren, ist bei unserer mangelhaften Kenntnis derselben leider kaum mehr auszumachen. Der mystische Seelenbegriff bleibt auch jetzt der eigentliche Kernpunkt seiner Philosophie. Ja während in der vorangehenden Periode die niederen, dem Irdischen zugewandten Seelenteile eine größere Rolle spielten, treten sie jetzt neben der aufs Göttliche gerichteten Kraft wieder zurück. Wohl behält Plato jene drei Seelenvermögen bei[1]) und fordert die Bezwingung der Leidenschaften und Begierden, die den Menschen ins Irdische hinabreißen[2]). Aber bezeichnenderweise heißt es jetzt, daß sie in uns vergängliche Meinungen erzeugen, während sich die Seele der wahren, göttlichen Erkenntnis zuwenden soll[3]). Die wird ihr nur durch Lösung der Seele vom Körper, das ist das höchste Ziel[4]). Die Superiorität der Seele über den Körper wird festgehalten und jetzt mehr naturphilosophisch zu begründen gesucht; sie ist vor dem Körper entstanden[5]); nur sie, nicht der Leib, ist der wahre Mensch[6]). Die Lehre von der Seelenwanderung muß dazu dienen, die Entstehung der Tierarten verständlich zu machen, in die die Menschenseelen nach ihren verschiedenen Charakterschwächen übergegangen sind[7]). Auch von dem Gericht im Hades und der ausgleichenden Gerechtigkeit dort ist noch die Rede[8]). Gewandelt aber hat sich das Objekt der Erkenntnis.

Wir dürfen hier nicht die späteren Schicksale der Ideenlehre verfolgen. Indem sich der Umfang der Ideenwelt von jenen ersten Wertbegriffen aus auf alle allgemeinen Begriffe erweiterte, geriet die Lehre zumal in der Frage nach dem Verhältnis von Idee und Einzelding in eigentümliche Schwierigkeiten. Ihren ethischen und religiösen Charakter mußte sie durch diese Entwicklung mehr und mehr einbüßen. Und so wird denn in den spätesten Werken wohl noch

---

[1]) Timaeus p. 69 c ff.
[2]) ebd. 42 cd, 90 b. Gesetze VI, p. 782 d ff. VIII, p. 836 a ff.
[3]) Tim. p. 90 ba. [4]) Gesetze VIII, p. 828 d. [5]) Gesetze X, p. 892 a, 896 bc.
[6]) ebd. XII, p. 959 ab, vgl. Phaedo p. 115 c ff. [7]) Tim. p. 90 e ff., vgl. 42 b ff.
[8]) Gesetze IX, p. 870 d f., 872 d f.

öfter auf die Ideen hingewiesen, nach deren Bilde der Schöpfer die Welt geschaffen hat[1]). Aber auf ihre Erkenntnis wird kein solches Gewicht mehr gelegt, in den Gesetzen werden sie kaum noch erwähnt[2]). Als höchste Werte waren sie nur in einem mystischen Schauen zu ergeifen; wohl möglich, daß dem greisen Plato, dessen Denken so unendlich reich sich entwickelt hatte, dieser aus primitiver Ekstase hervorquellende Schwung der Seele versagt blieb. Da hält er sich mehr an die mathematischen Studien, die ihm von je als eine Vorbereitung jener höchsten Erkenntnis galten. Und unter ihnen tritt im Zusammenhange mit seinem jetzt erwachten Interesse für die Natur die Astronomie an die erste Stelle. Sie ist die Wissenschaft, die das Weltbild des Timaeus vor allem bestimmt, sie spielt auch in den Gesetzen eine bedeutende Rolle. Und an sie hat die Ideenlehre einen Teil ihres ethischen und religiösen Inhalts abgeben müssen. Die Gesetzmäßigkeit des Kosmos hatten schon die Pythagoreer in den astronomischen Verhältnissen erkannt[3]). Auf sie richtet sich jetzt das Denken des platonischen Mystikers, wenn er aus dem Wirrsal des Lebens zu Ordnung und Gesetz sich heraussehnt. Sie findet er verwirklicht in den ewigen Gesetzen des Kosmos. War früher die Seele herabgesunken aus dem Reiche der Ideen, zu dem sie sich im Denken wieder emporschwingen sollte, jetzt ist das Göttliche in uns verwandt jenen vernünftigen Bewegungen des Weltalls. Wer sie verfolgt und die harmonischen Kreisungen des Kosmos erkennt, der wird von den irregeleiteten Meinungen seines irdischen Lebens befreit und jenen, seiner ursprünglichen Natur nach, ähnlich. Damit gelangt er zum besten Leben für jetzt und alle Zukunft[4]). So umfaßt das Denken die Gesetze des Kosmos mit religiöser Verehrung. Nicht ein Spiel unverständiger Kräfte, wie dem ionischen Philosophen, ist ihm die Welt. Die Harmonie der Welt, die schon die Pythagoreer verehrten, weist Plato auf einen vernünftigen Schöpfer, der nach Zwecken die Welt gestaltet hat[5]). Er war gut, und seinen guten Zwecken nachzuspüren, ist das Ziel der Naturbetrachtung, die so im Gegensatze zur ionischen eine teleologische wird. Aber ohne Vernunft und Seele wäre das Weltall niemals zu dem schönsten ge-

---

[1]) Tim. p. 28c ff. [2]) vgl. XII, p. 965b ff. [3]) Vgl. schon Gorgias p. 508a. [4]) Tim. p. 90cd: vgl. 47bc. [5]) ebd. p. 29a ff. Vgl. Philebus p. 30c.

worden, darum verlieh der Schöpfer der Welt auch eine Seele[1]. Vom Mittelpunkte aus verbreitet sie sich durch das All und zerlegt sich in die Kreise des Fixsternhimmels und der Planetenbahnen[2]. So schwingt sie als Urheberin aller Bewegung um das Weltall und erlangt dabei alle Erkenntnis. Wendet sie sich in den Kreisen der Planeten dem sinnlich Wahrnehmbaren zu, so erzeugen sich richtige Meinungen, in dem der Fixsterne dagegen, der sich dem Vernünftigen zuwendet, entsteht wahre Erkenntnis[3]. So spricht sich in den Harmonien der Gestirnbewegungen unmittelbar die Seele der Welt selber aus, die der menschlichen in ihren Funktionen gleicht. Die Gestirne sind Götter, heißt es wohl mit einem mehr ins Mythologische abirrenden Ausdruck[4]. Die Seelen der Menschen, die ein gutes Leben führten, kehren zu dem Wohnsitz der Sterne zurück[5]. Die Welt selber, die in einem sichtbaren Leibe eine Seele umschließt, ist ein göttliches Wesen, ein wahrnehmbarer Gott[6]. Wie schon ein primitiveres Denken erblickt jetzt Platos religiöses Empfinden in jeder wirkenden Kraft einen göttlichen Willen. Von Göttern und Dämonen ist das Weltall bevölkert, von ihrem Wirken fühlt sich der Mensch rings umgeben[7].

Anfangs hatte der Mystiker Plato die Vollkommenheit nur im Jenseits zu finden gehofft und allem Leben den Rücken gewandt. Dann sah er auch im irdischen Streben und zumal in der Schönheit Hinweise empor zu dem Göttlichen. Jetzt erscheint ihm die Natur, der Kosmos, ganz durchleuchtet von göttlicher Harmonie und Vollkommenheit, daß daneben alles Irdische zu nichtiger Bedeutungslosigkeit herabsinkt[8]. In der Betrachtung des Weltalls findet der Geist jetzt die Ruhe, die er bis dahin im Irdischen vergeblich gesucht hatte. Der mystische Seelenglaube hat die gesamte Natur in seinen Bereich gezogen. Der Glaube an die höhere Natur der Seele und an die in den Gestirnen sich aussprechende göttliche Vernunft wird zur Grundlage aller Frömmigkeit[9]. Die Erkenntnis der Pythagoreer, daß ein Gesetz den Kosmos beherrscht, ist hier zu-

---

[1]) Tim. p. 30ab. [2]) p. 34b ff. [3]) p. 37a ff.

[4]) p. 40a ff. Gesetze p. 899b. [5]) Tim. p. 42b. [6]) Tim. p. 68e, 92b.

[7]) Tim. p. 40d ff. Gesetze X, p. 885b ff. Ähnliche Anschauungen in den platonischen Briefen, vgl. Raeder, Rhein. Mus. Bd. 61, S. 531 f.

[8]) Gesetze VII, p. 803b, 804b. [9]) Gesetze XII, p. 967de.

sammengeflossen mit frühen Anfängen eines pantheistischen Denkens in der ionischen Philosophie, wie es sich etwa in dem Weltengotte des Xenophanes ausspricht. Aber seine charakteristische Ausprägung erfährt hier der Gedanke doch erst durch den mystischen Seelenbegriff. Eine Seele wie die menschliche waltet in der Natur. Im Denken erfaßt der Mensch deren Regeln und Gesetze. Und wie einst die Ideen, so soll jetzt diese denkend begriffene Harmonie des Kosmos die Norm seines ethischen Wesens sein. Gott, der das Maß aller Dinge bestimmt, fordert maßvolles Wesen auch von dem Menschen [1]). Die Zahl ist das wichtigste Bildungsmittel [2]). Als ein Grenzenloses, das weder Anfang noch Ende kennt, werden die Lüste verworfen, während die Vernunft das maßvolle ist [3]). Eine harmonische Mischung entgegengesetzter Kräfte soll die Seele in sich vereinen, ohne Übermaß nach irgend einer Seite [4]). Unter den alten Tugendbegriffen tritt daher jetzt die Tugend des maßvollen Sinnes, die Sophrosyne, in die erste Linie [5]). Sie bestimmt vor allen das ethische Denken dieser letzten Epoche [6]); selbst die Tapferkeit, deren Hauptwert in der Bekämpfung der Lust und Begierden gesehen wird, muß es sich so gefallen lassen, fast ganz in die Sphäre der Sophrosyne herübergezogen zu werden [7]). Die Sophrosyne soll den Menschen vor jenen grenzenlosen Lüsten bewahren und seinem Denken und Handeln Harmonie und Ebenmaß leihen, daß er sich willig einfügt der großen Harmonie, die das All durchwaltet [8]). Deshalb nennt der Philebus als das höchste der Güter das Maß, und an zweiter Stelle das Regelmäßige, Schöne und Vollkommene [9]), in dem das Maß zur Erscheinung kommt. So tritt der uralte attische Gedanke: das Maß ist das beste, in dem Denken des greisen Plato wieder hervor. Er hat sich erfüllt mit der Idee eines Weltgesetzes,

---

1) Ges. IV, p. 716cd.

2) ebd. V, p. 747b. Vgl. Politikus p. 284ab.

3) Philebus p. 31a, 65d, vgl. 52c.

4) Politikus p. 306a ff. Ges. V, p. 728de, VI, p. 773b ff. Schon im Gorgias, der latent alle künftigen Entwicklungen enthält, klang diese Saite an, p. 506e.

5) Vgl. über die Tugendbegriffe Ges. V, p. 730c ff. (733de).

6) Ges. I, p. 635e, IV, p. 716cd; vgl. V, p. 733c, VI, p. 782d ff., VIII, p. 836a ff.

7) Ges. I, p. 633cd.

8) Tim. p. 87c ff. 9) p. 66ab.

nach dessen Regeln der Kosmos sich entfaltet, und mit dem mystischen Sehnen der Seele aus der Unruhe des Lebens zu einem harmonischen Dasein.

4. Der Reformator.

Nur im Staate vollendet sich der griechische Mensch. So sehr das mystische Ideal den Einzelnen von dem realen Leben loszulösen und ihn auf die Kräfte der eigenen Seele zu gründen scheint, das höchste Ziel glaubt doch auch Plato erst erreicht, wenn in einer staatlichen Gemeinschaft das gleiche Ideal sich erfüllt. Dabei ist unter dem Staate die gesamte Summe sozialer und rechtlicher Beziehungen zu verstehen, die das Leben des Einzelnen bedingen. Widersprechen diese in den realen griechischen Staaten völlig dem platonischen Ideale, um so mehr muß der Denker danach streben, eine staatliche Verfassung zu entwerfen, in der sein Ideal sich verwirklichen kann. An dem Tode des Sokrates war es vor allem der Rechtsbruch, der für das ethische Denken Platos bestimmend wurde. Zunächst findet sein beleidigtes Rechtsgefühl Befriedigung nur in dem Glauben an eine gerechte Ausgleichung im Jenseits, an dem staatlichen Leben im Diesseits hat er ganz verzweifelt. Daß er selbst in einem solchen Staate trotz seiner Abkunft, die ihm einen Platz in der Politik anzuweisen schien, keine Rolle mehr habe, wird ihm jetzt zur Gewißheit. Und doch bleibt der Staat das vornehmste Objekt seiner Reflexion [1]. Schon im Meno wird über die großen Staatsmänner Athens nicht mehr so völlig wie im Gorgias der Stab gebrochen. Eine richtige Meinung, die freilich wandelbar und unsicher ist, wird auch ihnen zugestanden [2]. Von ihr wird die wahre Einsicht geschieden, die nur in der Wiedererinnerung, jener halb dialektischen, halb offenbarten Erkenntnis, gewonnen wird. Würde ein Staatsmann solche Einsicht besitzen, die er auch anderen mitteilen könnte, der wäre wahrlich unter den Lebenden was Tiresias unter den Toten: allein verständig unter flatternden Schatten [3]. Eine solche Staatskunst, die wahre Einsicht vermittelt, um die Menschen zu bessern, wird in einer Erörterung des Euthydem gesucht, und hier von allen übrigen

[1] 7. Brief p. 325e. [2] p. 99b ff. [3] p. 100a.

Künsten, auch der gewöhnlichen Staatskunst, geschieden, die nicht den Gebrauch der Dinge lehren, sondern nur Dinge hervorbringen, die doch erst durch die Art des Gebrauchs gut oder schlecht würden [1]. So gilt es eine Staatskunst zu suchen, die wahre Einsicht und in ihr das einzig wirkliche Gut verleiht. Das kann nur die Philosophie leisten. Der Philosoph allein trägt jenes mystische Seelengefühl in sich und kann daher allein ihm die Wirklichkeit anpassen. Nur er erfaßt in der Erkenntnis der Ideen jene höchsten Werte, die allen irdischen Gütern erst ihre Bedeutung verleihen. So können die Leiden der menschlichen Gattung nicht gebannt werden, ehe nicht die Genossenschaft der Philosophen zur Herrschaft gelangt oder die Regenten im Staate wahrhaft sich mit Philosophie beschäftigen [2]. Dieser Gedanke hatte sich schon in Plato befestigt, als er zum ersten Mal nach Italien und Sizilien kam. Er mußte hier verstärkt werden durch die Kenntnis der politischen Organisation der Pythagoreer, die in der Tat eine Herrschaft der Philosophen darstellte, wenn auch zwischen den mathematischen Studien dieser Gelehrten und ihrer Adelsherrschaft kaum ein erkennbarer Zusammenhang bestanden haben wird. An dem Gegensatze zu dem üppigen, dem Genuß des Tages zugewandten Leben in diesen Ländern, das den Gewaltherrscher notwendig zu einem ungerechten, nur seiner Macht dienenden Regimente verführen mußte, lernte er den Wert seines Gedankens noch deutlicher fühlen. In Dion fand er einen begeisterten Schüler [3]. Heimgekehrt nach Athen scheint Plato bald mit dem großen Werke über den Staat begonnen zu haben, in dem er zusammenhängend seine politischen Reformgedanken zur Darstellung brachte.

Die Momente, die das Staatsideal Platos bedingen, sind deutlich in seiner bisherigen Entwicklung vorbereitet. Der Gegensatz gegen den empirischen griechischen Staat, wie er ihn vor allem in seiner Vaterstadt kannte, bildet den Grundakkord. Den hohen Individualismus der Zeit, da jeden recht dünkt, was ihm nützt, und seine Lust allein die Norm seines Handelns ist, hat Plato schon im Gorgias einer Kritik unterworfen.. Die Entfesselung aller Einzelkräfte, da jeder in nie beruhigter Vielgeschäftigkeit alles und jedes beginnt, soll zurückgedämmt werden in engere Bahnen. Daß die Sitten und Einrichtungen

---

[1]) p. 288 d ff. [2]) 7. Brief p. 326b. [3]) ebd. p. 326 b ff.

der Väter im Staate nichts mehr galten, hatte schon der Jüngling, der sich erstmals in die Öffentlichkeit herauswagen wollte, schmerzlich eingesehen [1]). Ein Ruf nach den Gesetzen der Väter hatte sich in dieser Zeit immer lauter erhoben. Auf der Linie dieser reaktionären Reformprogramme steht auch der platonische Staatsentwurf. Die alten aristokratischen Formen, wie man sie in einer idealisierenden Verklärung sich vorstellte, geben das Gerüste seines Staatsgebäudes ab. Nur in ihnen konnte der Aristokrat Plato, dessen Verwandte im Namen der alten Aristokratie den demokratischen Staat bekämpft hatten, das Heil erblicken. Mit diesen Gedanken geht Plato kaum über das hinaus, was seine Zeit freilich mehr ersehnt als erstrebt hatte. Doch ein drittes, originales Moment tritt hinzu, ohne das er nicht der große Politiker des subjektiven Zeitalters geworden wäre. Ihm, dem Mystiker, liegen alle Werte im seelischen Leben begründet. Daher auch der Staat es als seine höchste Aufgabe betrachten soll, die Tugend in die Herzen seiner Bürger zu pflanzen. Die Arete im aristokratischen Sinne gab wohl auch jenen Idealbildern des alten Athens, wie sie uns ein Sophokles oder Euripides schilderten, ihren Wert. Aber was dort nur mehr noch ein äußerlich frommes und rechtliches Leben war, wird hier ins Seelische umgeprägt. Innerlich seine Bürger zu guten und edeln Menschen zu erziehen, ist das eigentliche Ziel des platonischen Staates.

An der Kritik des Bestehenden und naiv Geübten entwickelt Plato durch den Mund des Sokrates seine reformatorischen Ideen. Die Frage nach dem Wesen der Gerechtigkeit steht zur Untersuchung, die Dike eben als die Summe jener Bindungen des Menschen unter ein Allgemeines verstanden. Das Glaubensbekenntnis dieser Zeit, das schon der Gorgias angriff, Macht ist Recht, wird in den ersten Büchern abermals verkündet. Der Rhetor Thrasymachus vertritt es als seine eigenste Meinung, und um Sokrates zu veranlassen, diese Ansicht recht gründlich zu widerlegen, führen Glaukon und Adeimantos sie näher noch aus, obwohl sie selbst sie nicht teilen. Es ist dieselbe Gedankensphäre, in die uns schon der Kallikles des Gorgias einführte, aber die Behandlung ist nicht die gleiche. Die Charakteristik der Zeit im Staat ist reicher, Beziehungen und Lebens-

[1]) 7. Brief p. 325d.

gebiete, die der Gorgias noch achtlos beiseite ließ, sind hier mit jener Grundtendenz in Verbindung gesetzt. Und auch die Richtung der Untersuchung selbst ist hier und dort eine verschiedene. Der Gorgias stellte jenen Satz alsbald auf eine kulturphilosophische Basis, indem er in ihm nur einen Ausdruck für das schrankenlose Streben nach Lust erblickte. Hier im Staate hält sich die Erörterung bestimmter in dem Gebiete der Staatstheorien. Auf welches Recht sich der Staat gründe, steht zur Frage, und Betrachtungen über die Kultur sollen dem Satze nur eine erweiterte Fundierung geben. Daher wird die Definition, die Thrasymachus nach einem leichteren Vorgeplänkel aufstellt, das Gerechte sei das dem Stärkeren Nützliche, sofort dahin näher bestimmt, gerecht sei in jedem Staate das der bestehenden Herrschaft Ersprießliche [1]). Denn jede Herrschaft gibt die Gesetze, die ihr nützen. Es ist die Theorie der Sophisten, daß der Wille der jeweils Herrschenden die souveräne Norm alles Rechts abgibt. So eng aber hat sich der Begriff der Dikaiosyne mit dem Gedanken objektiver Schranken, die den Willen der Einzelnen binden, das selbstherrliche Heraustreten der Persönlichkeit mit dem des Unrechts verknüpft, daß im Folgenden Thrasymachus, um seine Ansicht zu vertreten, einen eigenartigen Wechsel der Begriffe vornimmt. Die Gerechtigkeit ist nur für die Schwachen und Beschränkten da, daß sie dienen und so benachteiligt werden; als das Stärkere herrscht die Ungerechtigkeit, ihrem Vorteil muß auch der Gerechte dienen [2]). Wie viele Vorteile weiß sich der Ungerechte zu verschaffen, die der Gerechte in seiner Dummheit sich entgehen läßt. Die vollendete Ungerechtigkeit, die mit einem Griff alles im Staate sich zueignet und die Bürger zu Sklaven macht, ist die höchste Glückseligkeit. Mit den schönsten Namen wird der Tyrann gepriesen, während der kleine Verbrecher, der Räuber oder Dieb, gehängt wird. So ist die Gerechtigkeit, wie Thrasymachus jetzt den Sinn des Satzes umbiegt, das dem Stärkeren Nützliche, d. h. wer sie übt, arbeitet nur für den Nutzen des Herrschers; die Ungerechtigkeit dagegen sucht ihren eigenen Nutzen [3]). Die Gerechtigkeit ist demnach eine edle, aber einfältige Gutmütigkeit, der Ungerechte, der im Großen sich durchzusetzen versteht, ist tüchtig und klug [4]). Glaukon entwickelt nun zu

[1]) I, p. 338c ff. [2]) p. 343c ff. [3]) p. 344c. [4]) p. 348cd.

Beginn des nächsten Buches die sophistische Ansicht von der Entstehung der Gerechtigkeit. Anfangs taten sich alle Unrecht, soviel sie konnten, und litten, soviel sie mußten. Ist jenes wirklich das beste, dieses das schlimmste, so suchte man einen Mittelweg, gab sich Gesetze und schloß Verträge und nennt nun das so Festgesetzte gerecht und gesetzlich [1]). Der wahrhaft Starke freilich wird nie solche Verträge eingehen wollen, denn nur widerwillig übt jeder die Gerechtigkeit und würde, wenn er nur ungestraft könnte, alsbald auf den Wegen des Ungerechten wandeln [2]). Wer den Ring des Gyges besäße, der ihn unsichtbar machte, würde wohl kaum einen so festen Sinn haben, daß er sich jedes Unrechts enthielte. Und man nehme doch das Leben des Gerechten und Ungerechten in seiner höchsten Vollendung! Wie viel glücklicher ist da der völlig Ungerechte, der doch den Schein des Rechtes zu wahren versteht, als der wahrhaft Gerechte, der aber, um die schwerste Probe seiner Gerechtigkeit zu bestehen, als ein Ungerechter verrufen ist [3]). Dieser wird gefoltert und hingerichet werden, während der Ungerechte, gerecht Scheinende in den größten Ehren steht. Und in der Tat — so ergänzt Adeimantos den Gedanken — nicht auf die wahre Gerechtigkeit, nur auf ihren Schein gründet sich ihr Lob [4]). Wegen der guten Nachreden und Ehrenstellen empfiehlt der Vater sie dem Sohne, und eben darauf läuft ihre Verherrlichung in Gedichten und Reden hinaus. Die naive Wertung sieht eben nur in der äußeren Handlungsweise das Objekt ihrer Beurteilung, jetzt fordert das neue Bewußtsein die Rücksicht auf die seelischen Motive. Und was die Dichter sonst noch über die Gerechtigkeit lehren und jugendlichen Gemütern einpflanzen, muß dieselbe Gesinnung in ihnen groß ziehen. Erklären sie doch die Gerechtigkeit für etwas Mühseliges, Unrecht tun dagegen für angenehm. Und wie leicht scheint sich einer den Folgen seines Frevels entziehen zu können. Durch geheime Verbindungen oder die Kunst der Rede kann man den Nachstellungen entgehen; und der Zorn der Götter, wenn diese überhaupt existieren und sich um die Angelegenheiten der Menschen kümmern, kann durch Opfer und Gebete umgestimmt werden. Vor den Strafen im Hades bewahren die Weihungen der Mysterien. Es ist die äußerliche Fassung des

---

[1]) II, p. 358e f. [2]) p. 359b ff. [3]) p. 360e ff. [4]) p. 362e ff.

alten Tugendbegriffs, der äußeres Handeln und Geschehen allein für wirklich hält und auf das Innenleben nicht reflektiert, der notwendig zu solchen Konsequenzen sich entwickeln mußte, wenn eine kecke Reflexion ihn zu ihren individualistischen Zwecken zu verwenden verstand.

Auf dem Hintergrunde dieses Zeitbildes läßt Plato seine Lehren vom Staate sich kontrastierend entwickeln. Sieht die sophistische Anschauung, die dem populären Bewußtsein entspricht, die Norm alles Handelns allein im Einzelwillen, während das Recht nur eine lästige Bindung des Schwachen ist und von dem Starken zu seinen Zwecken gemodelt wird, so weist Sokrates auf das in sich Widerspruchsvolle dieser These hin. Wenn jeder tut, was er will, so wird Staat und Recht von vornherein unmöglich. Könnte doch nicht einmal eine Räuberbande bestehen, wenn sie einander unrecht täten, um wie viel weniger ein Staat [1]). Nicht durch willkürliche Übereinkunft Einzelner ist der Staat entstanden. Er ruht tief begründet auf den Bedürfnissen der menschlichen Natur. Weil jeder von uns nicht für sich allein zu existieren vermag, sondern vieler zu seinem Leben bedarf, so entsteht notwendig eine staatliche Gemeinschaft [2]). Einer versteht dies besser, der andere jenes; da ist besser für alle drei gesorgt, wenn einer für alle das Land bebaut, der andere ihnen Wohnungen zimmert und der dritte Kleider verfertigt. Daraus ergibt sich als Grundforderung staatlichen Lebens, daß Jeder nur dies eine treibe, wozu ihn seine Natur bestimmt. Lassen die Sophisten den Staat durch Satzung entstehen, durch eine willkürliche Übereinkunft der Individuen, so sucht Plato seine Wurzeln in der Natur, von Natur werden die Menschen zur Gemeinschaftsbildung getrieben, die Arbeit schmiedet sie aneinander. Hier redet der Athener, dessen Staat ursprünglich den Einzelnen soviel fester unter das Allgemeine zwang, als die lockeren Staatsgebilde der Jonier, und wo nicht zuletzt auch die gemeinsame Arbeit ein Band um alle Einzelnen knüpfte. Und doch kann auch diese Theorie ihre Entstehung in einem individualistischen Zeitalter nicht verleugnen. Aus einer isolierten Existenz scheinen auch hier die Einzelnen zum staatlichen Verbande zusammenzutreten; in der Verschiedenheit der individuellen

---

[1]) I, p. 351e ff. [2]) II, p. 369b ff.

Naturen wird der Antrieb zu solchem Zusammenschlusse gefunden. Indem aber jeder innerhalb der Gemeinschaft nur den einen ihm von seiner Natur vorgeschriebenen Beruf ausüben soll, ist schon das Wesen der Gerechtigkeit bezeichnet. Jeder tue das Seine, das ist das Prinzip der Gerechtigkeit[1]). Jeder halte sich in den Schranken, die ihm Natur und Beruf anweisen. Es ist der äußerste Gegensatz zu jener unruhigen Vielgeschäftigkeit der Zeit, da jeder nach allen Seiten sich betätigen möchte und mit Aufbietung aller Kräfte in die vordersten Reihen des Lebens zu dringen sucht. Diesem Individualismus gegenüber, der notwendig dazu führen mußte, die Norm des Rechtes nur in dem Willen des Einzelnen zu sehen, gilt hier ganz im attischen Geiste nur das Einfügen in die Schranken des Lebens für Gerechtigkeit. In dem Grundsatz aber, daß die Natur, die natürliche Begabung, dem Einzelnen seinen Platz im Leben anweisen soll, wird ein alter aristokratischer Gedanke erneuert. Die Physis war es von je, die den Edlen von dem Gemeinen schied und jeden an seine Stelle wies. Hier aber werden auch jene wechselnderen Bedingungen der Einzelbegabung zu bestimmten Handwerken und Berufen als natürliche Anlagen respektiert. Nicht in altüberkommenen, durch langen Brauch geheiligten Ordnungen des Lebens findet der Einzelne die Maße, denen er sich einfügen soll, gegeben. Seine eigene, individuelle Natur weist ihm den Platz und die Richtung seines Lebens an.

Jeder tue nur Eines: eine scharfe, ständische Gliederung ist mit diesem Prinzip bezeichnet. Der hohe Individualismus der Zeit soll wieder unter festere Maße gebunden werden; nur natürlich, daß Plato da zu den Formen des Lebens greift, die wenigstens nach der Meinung der Zeit einstmals den Staat beherrscht hatten. Wie einst über eine Klasse von Handarbeitern sich die Aristokratie erhoben hatte, in der allein das staatliche Leben sich verwirklichte, so scheidet Plato seinen Staat in zwei scharf getrennte Stände. Aus den verschiedenen Berufen hebt sich einer als der weitaus wichtigste Stand heraus: der der Krieger[2]). Nichts kann bezeichnender für das platonische Staatsideal sein als die Tatsache, daß die Institutionen dieses Staates eigentlich nur für diesen bevorrechteten Stand

---

[1]) IV, p. 433ab. [2]) II, p. 374a ff.

Geltung besitzen. Die Arbeiter haben lediglich ihrem Berufe nachzugehen und damit für die Erhaltung jenes Standes zu sorgen. Ihr sonstiges Treiben, die Formen ihres Lebens, kümmern den Gesetzgeber weiter nicht [1]. Auf ihnen ruht die Verachtung des Griechen gegenüber jeder banausischen Tätigkeit. Sie dürfen daher nicht zur Verteidigung des Landes herangezogen werden, die nur dem Krieger obliegt. Ganz freilich kann sich die freiere Beweglichkeit der Zeit nicht verläugnen; absolut trennend wirken die Grenzen der Stände nicht. Sollte ein Sohn des niederen Standes sich wert erweisen, in den höheren aufzusteigen, so darf er in diesen aufgenommen werden [2].

Für den Kriegerstand sind allein die Formen des Lebens fixiert [3]. Die Bindung des Einzelnen, wie sie in primitiveren Zuständen selbstverständlich herrschte, wird hier zum bewußten Gesetz erhoben. Und die damaligen mehr oder minder schwankenden Sitten werden zu absoluten Normen erweitert. So erklärt sich das Grundgesetz des platonischen Staates: die Abschaffung des Privateigentums. Es gilt nur für den oberen Stand, die Arbeiter mögen, wenn sie für die Bedürfnisse jenes gesorgt haben, eigenen Besitz erwerben. Die Krieger aber sollen keine Habe oder Wohnung ihr eigen nennen, Gold und Silber darf nicht in ihre Hände kommen [4]. Weder Armut noch Reichtum dürfen sie kennen, denn beides verdirbt einen Stand [5]. Und mit dem Besitz muß die Familie fallen. Das Streben nach Reichtum und die Sorge für die Angehörigen sind eng verschwistert, beide lösen den Einzelnen aus der Gemeinschaft, um ihm individuelle Ziele vorzustecken. Die Frauen müssen allen Männern gemeinsam sein, und ebenso die Kinder, daß kein Vater den Sohn, noch der Sohn den Vater erkenne [6]. Die Verbindung der Paare unterliegt dabei der strengsten Leitung; nur die besten dürfen sich den besten vermählen, die schlechten den schlechten, und jener Kinder allein sind aufzuziehen. Dem aristokratischen Wunsche nach

[1]) Sehr mit Unrecht ist diese deutliche und historisch wohl verständliche Tatsache neuerdings gelegentlich geleugnet worden.

[2]) III, p. 415 bc.

[3]) Plato nennt diesen Stand gern den der Wächter, schwankt aber gerade in diesem Ausdruck sehr (Zeller, Philos. d. Gr. II 1⁴, S. 901 Anm. 3 u. 4), so daß wir ihn lieber vermeiden.

[4]) III, p. 416 d ff. [5]) IV, p. 421 d ff. [6]) V, p. 457 cd ff.

Reinhaltung der Rasse dient dies Gesetz. Die Kinder werden ihren Müttern alsbald weggenommen und in einen gemeinsamen Garten gebracht, wo sie unter der Leitung der Ammen aufwachsen. Alle Kinder, die innerhalb der bestimmten Zeit geboren sind, werden die Eltern Söhne und Töchter nennen, und umgekehrt, seine eigenen Kinder oder Eltern darf niemand wissen. Gemeinschaftlich werden die Kinder erzogen, ohne daß die Eltern darauf irgend einen Einfluß hätten. Gemeinschaftlich ist das Leben der Erwachsenen in Krieg- und Wettspielen, Reigentänzen und Jagden, gemeinsam Wohnung und Mahlzeiten [1]). An diesem, alle Lebensgebiete umfassenden Kommunismus nehmen auch die Frauen teil [2]). Mit der Auflösung der Familie ist ihnen eine eigene Aufgabe genommen, es bleibt daher nichts übrig, als ihnen die gleiche Tätigkeit wie den Männern zuzuweisen. Sie sollen mit in den Krieg ziehen, die geeigneten selbst die Leitung des Staates mit übernehmen [3]). Denn hier gilt nicht der Satz, jeder dürfe nur das Seine treiben. Die Natur der Frau ist von der des Mannes nach Plato nicht wesensverschieden; nur werden der Frau überall die leichteren Aufgaben zuzuweisen sein [4]).

Die Formen dieses Lebens sind nicht völlig neu erfundene. Deutlich ist es die alte Wehrgemeinde, der Verband waffenfähiger Männer, wie er in den aristokratischen Kreisen fortgewirkt und in Sparta dauernd sich erhalten hatte, der hier zum Muster gedient hat. Auch hier hatte alles seinen Zuschnitt auf den Krieg und jede praktische Arbeit war verpönt. Das Leben ist ein vielfach gemeinsames. Im Lager vereinigen sich die Männer zu Zeltgenossenschaften, und auch im Frieden findet sich bei den Wettspielen und Mahlzeiten eine rein männliche Gesellschaft zusammen. Die Frau führt im Hause ein für die Öffentlichkeit bedeutungsloses Leben. Die Erziehung der Knaben ist von frühe an eine gemeinsame. Diese Formen gemeinsamen Lebens sind von Plato im Gegensatz zu dem egoistischen Streben nach Reichtum so sehr erweitert worden, daß sie das Grundgefüge des Staates bestimmen. Der alte Adlige besaß natürlich Eigentum und Familie, in jenen Lebenslagen

---

[1]) vgl. III, p. 412b: Die typischen Formen aristokratischer Lebensführung.
[2]) V, p. 451d ff. [3]) III, p. 540c. [4]) p. 453a ff.

aber, die ihn in die Öffentlichkeit führten und denen er allein einen Wert beimaß, spielte beides kaum eine Rolle. Die eigentlichen Grundlagen auch dieser Kultur, die durchaus auf der Familie und einem oft recht rücksichtslosen Streben nach Eigenbesitz beruhten, werden hier übersehen und vertauscht mit einer Lebensform, die jenem öffentlichen Gemeinschaftsleben zu entsprechen schien und die am Kontraste zur Gegenwart erwachten Wünsche am deutlichsten aussprach. Der Frau mußte dabei eine neue Stellung angewiesen werden, da ihr der Beruf im Hause des Einzelnen genommen war. Sie wird dem Manne einfach gleichgestellt, sehr charakteristisch für eine Zeit, in der die Frau schon entschiedener hervorgetreten war, und für eine Verfassung, die doch mit der Frau eigentlich nichts anfangen kann. Auch in Sparta scheinen die Mädchen wenigstens zum Teil an der Erziehung der Knaben teilgenommen zu haben.

Dieser Staat, dem alle Triebe egoistischen Strebens ausgeschnitten sind, wird in Wahrheit ein einheitlicher sein, während alle andern Staaten eigentlich zwei, den der Reichen und den der Armen, enthalten [1]). Nichts ist nachteiliger für den Staat, als was ihn auseinanderreißt; hier aber wird alle Freude und jeder Schmerz ein gemeinsamer sein [2]). Rechtshändel und Streitigkeiten können hier nicht stattfinden [3]), denn alle Bürger sind Brüder, Söhne ihrer Mutter Erde [4]). Dieses Glück muß den Bürgern ein reicher Ersatz sein für das, was sie vielleicht an persönlichem Glück einbüßen werden [5]). An dem Wohlbefinden des ganzen Staates nehmen sie teil, und auf den Staat allein, nicht auf das Glück des Einzelnen kommt es an [6]).

Die aristokratischen, zum völligen Kommunismus gesteigerten Staatsformen entsprechen mit ihrer strengen Bindung des Einzelnen und ihrem Gegensatz gegen das Prinzip der Zeit, die individuelle Lust, wie es der Gorgias kritisiert hatte, gewiß den Zielen des platonischen Strebens. Aber in ihnen die wichtigste Seite dieser Reformgedanken erblicken zu wollen, heißt doch die Eigenart des Platonismus verkennen [7]). Der Denker, dem alle Werte auf der seelischen

[1]) IV, p. 422e ff. [2]) V, p. 462a ff. [3]) p. 464d ff. [4]) III, p. 414d ff. [5]) V, p. 465e f. [6]) IV, p. 420b, vgl. VII, p. 519e.

[7]) Mit dem modernen Kommunismus, dessen Prinzip die Arbeit ist, hat dieser streng ständisch gegliederte Staat, dessen besitzlose Aristokratie von produktiver Arbeit überhaupt nichts weiß, nun schon gar nichts zu tun.

Seite lagen, die hinwiesen auf transzendente, im Irdischen nie voll zu verwirklichende Ideale, konnte die Regelung der wirtschaftlichen Produktion wahrlich nicht für ein so wichtiges Problem halten. In der Tat haben diese Gedanken in seinem Werke keinen irgend dominierenden Platz; die Gemeinschaft des Besitzes und der Lebensführung wird fast mehr gelegentlich, wie eine halb bekannte Sache eingeführt [1]). Und original sind diese platonischen Gedanken nicht gewesen. Wir haben ähnliche Forderungen schon den Hippodamus von Milet aufstellen hören, und die Ekklesiazusen des Aristophanes, die sicher von der platonischen Schrift ganz unberührt sind, zeigen uns, wie solche Gedanken um die Zeit der Rückkehr Platos nach Athen dort lebendig waren. Alles Licht fällt auch in dem platonischen Staate auf das Innenleben der Menschen [2]). Erziehungsgedanken nehmen daher den weitaus breitesten Raum ein; jener Kommunismus der Krieger soll nur ihrer Erziehung eine sichere Grundlage gewähren. Denn nur durch die völlige Unterdrückung des individuellen Strebens hält der Staat die Erziehung jedes Einzelnen fest genug in der Hand, nur so wird die Lust, jener Pflock, der die Seele des Menschen an den Körper heftet und ihr eine notwendige Richtung auf das Individuelle gibt, als Prinzip des Lebens überwunden werden können.

Daß die Erziehung der Kinder von frühe an eine gemeinsame sein soll, daß hier alles der Staat und nichts die Eltern anordnen, wurde bereits erwähnt. Trotzdem scheint die Erziehung auf den ersten Blick nicht allzusehr von der überhaupt in Griechenland üblichen abzuweichen. Musik, die zugleich die Literatur umfaßt, und Gymnastik sind auch ihre zwei Disziplinen [3]). Sie sind erwachsen und in Attika Gemeingut geworden zugleich mit den aristokratischen Anschauungen; die moderne, städtische Bevölkerung wußte sich noch bei Sophisten und Rhetoren allerlei sonstiges Wissen zu verschaffen. Dies ist hier streng ausgeschieden; und so bedeutet diese Erziehung gleichfalls eine Rückkehr zu den alten, einfacheren Formen. Mit

---

[1]) III, p. 416d ff.

[2]) Über solche Kleinigkeiten wie den Marktverkehr oder den Zivilprozeß Anordnungen zu treffen, lohnt nicht, da gute Männer das leicht von selber finden. IV, p. 425c—e.

[3]) II, p. 376e.

der musischen Erziehung ist zu beginnen, mit Sagenerzählungen, wie sie auch sonst den kleinen griechischen Knaben erzählt wurden. Aber nicht dem Belieben der Einzelnen ist hier die Auswahl zu überlassen, und nicht alles, was gefällt, darf erzählt werden. Streng nach ethischen Gesichtspunkten hat die Auswahl zu erfolgen, nichts Schlechtes, zumal von den Göttern, darf den Kindern berichtet werden [1]). Keine Schauermären vom Hades sind ihnen vorzusetzen, daß ihnen keine Furcht vor dem Tode eingeflößt wird [2]). Die Helden der Sage sind überall nur in würdigen Lagen und edler Gesinnung vorzuführen, nicht lächerlich und erbärmlich [3]). Nie darf erzählt werden, wie es die Dichter so oft tun, daß Ungerechte glücklich werden und der Gerechte leidet [4]). Und was für die Dichtung gilt, gilt für alle anderen Kunstformen. Ganz besonders wichtig ist es, nur solche Melodiegeschlechter, die den Charakter erheben, zuzulassen, weil Rhythmus und Harmonie am tiefsten in die Seele dringen [5]). Mit den Knabenjahren soll auch die gymnastische Erziehung beginnen [6]). Einfachheit und Mäßigkeit sind ihre Voraussetzungen, jene übertriebene Sorge für den Körper aber, die auch einen schlechten gewaltsam am Leben erhalten will, ist zwecklos. Nur durch eine Mischung der musischen und der gymnastischen Erziehung wird der rechte Seelenzustand in den Kriegern erzeugt, da jene allein weichlich, diese roh zu machen pflegt. Die Krieger aber sollen Tapferkeit mit Milde paaren [7]). Denn nicht, wie man gewöhnlich meint, gilt die gymnastische Erziehung dem Körper, die musische der Seele, sondern beide sind auf die Seele gerichtet, jene auf das leidenschaftliche, diese auf das vernünftige Vermögen.

Kunst und Religion sind in dem griechischen Staate durchaus öffentliche Angelegenheiten. Wie sie die hauptsächlichen Disziplinen der Jugenderziehung bilden, so sind die Dichter fortan die Erzieher auch der Erwachsenen. Vor diesen für das Geistesleben so eminent wichtigen Gebieten kann daher das reformatorische Bemühen Platos nicht Halt machen; er entwickelt seine Ansichten darüber im engsten Zusammenhang mit seinen pädagogischen Plänen. Niemals wohl ist die Kunst wieder so ausschließlich ethischen Zwecken dienstbar

---

[1]) II, p. 377c ff. [2]) III, p. 386a ff. [3]) p. 388a ff. [4]) p. 392ab.
[5]) p. 401d. [6]) p. 403c ff. [7]) p. 410c ff.

gemacht worden als es hier geschehen soll. Eine selbständige Bedeutung besitzt sie überhaupt nicht. Darf sie doch nimmermehr dem Vergnügen des Einzelnen dienen, sondern allein ethische Werte verwirklichen helfen. Wie Plato aus diesem Grunde den epischen Dichtern ihr Konzept korrigiert, wurde soeben bemerkt; vermögen doch die Jünglinge nicht den tieferen Sinn von der äußeren Form der Erzählung zu scheiden [1]). Das Nein, das im attischen Empfinden von je das wilde und rücksichtslose Tun der epischen Helden erweckt hatte, ertönt auch hier. Unmöglich ist es, daß Achilles, der Sohn der Göttin und Abkömmling des Zeus, der von dem weisen Chiron erzogen wurde, so rohe und gemeine Handlungen vollbracht hat [2]). Völlig ist die dramatische Dichtkunst zu verbannen, denn die Krieger dürfen nur tugendhafte Männer nachbilden, nicht schlechte und Weiber, damit nicht von der Nachahmung etwas auf ihre eigene Seele übergehe [3]). Einen so Mannigfaltigen und Vielgewandten, der alles nachzubilden versteht, den mag man wohl bewundern und ehren, ihn aber schleunigst aus dem Staate entfernen, damit er keinen Schaden stifte. Bringt doch alle nachahmende Kunst nur ein Abbild des Einzelnen hervor, das von der Idee am weitesten entfernt ist, und hält das Äußerliche und Wandelbare an den Dingen fest [4]). Eine wahre Einsicht von den Objekten ihrer Darstellung haben die Künstler nicht. Besäßen sie eine solche, sie würden nicht von Tugend singen, sondern Tugend schaffen wollen. Doch kein Staat verdankt dem Homer seine Gesetze, kein Krieg ist durch seine Kunst gewonnen. Und die Kunst erregt in uns Gefühle, die dem Denken feind sind, und läßt uns Freude empfinden an lächerlichen und erbärmlichen Gestalten, denen doch keiner gleichen möchte. Gewiß ist Homer der herrlichste aller Dichter, aber im Staate dürfen nur Götterhymnen und Lobgesänge auf edle Männer geduldet werden, sonst wird nicht das Gesetz, sondern Lust und Schmerz regieren [5]). Hätten die Dichter nur irgend einen Grund anzuführen, daß sie einem wohlgeordneten Staate nützen könnten, so würde man sie wohl gerne zulassen. So aber müssen sie verbannt werden, wie einer sich von einer Liebe wendet, deren Schaden für seine Seele er erkannt hat.

---

[1]) II, p. 378d. [2]) III, p. 391bc. [3]) p. 395a ff. [4]) X, p. 595a ff. [5]) p. 607a.

Religiöse Hymnen und Preislieder sollen gepflegt werden; Frömmigkeit und Ruhm edler Menschen, die alten adligen Werte, dürfen allein auch der Dichtkunst ihre Bedeutung verleihen. Ähnlich reaktionär wird die Musik beurteilt [1]). Die reicheren Melodiegeschlechter, die eine entwickeltere Kultur als einen adäquaten Ausdruck ihres Geisteslebens sich geschaffen hatte, werden verworfen. Allein die tapfere und besonnene Weise, die dorische und die phrygische, sollen erhalten bleiben. Nicht die Flöte, nur die einfachere Leier und die Zither sind zu dulden. Und wie Plato die Kunst reformieren will, daß sie nicht mehr der Lust, sondern Tugend und Einsicht dient, so unterwirft er Sophistik und Rhetorik der gleichen Beurteilung. Die wahre Rhetorik soll nicht eine Schmeichelkunst sein, wie sie der Gorgias bezeichnete, sondern auf wirklichem Wissen ruhen und als eine Gehülfin der Staatskunst für die Gerechtigkeit wirken. Wenn die Philosophie vom Wahren überzeugt, soll die Rhetorik dazu überreden [2]). Und den sophistischen Wortspaltereien, die nur wie zum Spaß getrieben scheinen, steht die ernste, zur Tugend mahnende Dialektik gegenüber [3]).

Die Verneinung der höher entwickelten, freier und reicher sich auswirkenden Kultur zugunsten der alten, enger und fester begrenzten, wie wir sie von je in der attischen, tragischen Weltanschauung ausgesprochen fanden, hat Plato ganz sich zu eigen gemacht. Das gilt auch für seine reformatorischen Bemühungen auf dem Gebiete der Religion. Für den Kult der heimischen Götter, den Dienst der Toten und der Mächte der Unterwelt soll den Anordnungen des delphischen Gottes gefolgt werden [4]), wie es von je bei Städtegründungen üblich war. Auf diesem der heimischen, agrarischen Religion angehörenden Gebiete ist Plato ganz konservativ. Dagegen von jenem bunten ionischen Götterhimmel, von dem die Dichter erzählen, will er nichts wissen. In dem Willen der Götter hatte von je der Athener die Norm des sittlichen Handelns erblickt, auch in der reicheren Kultur will er sich den Glauben an sie als sittliche Ideale nicht rauben lassen. Die bewußte Forderung stellt er auf: die Götter sind gut [5]). An diesem Maßstabe sind die Erzählungen der

---

[1]) III, p. 398c ff. [2]) Phaedrus p. 269a ff. Politikus p. 304a ff.
[3]) Euthydem p. 277b ff. [4]) IV, p. 427b. [5]) II, p. 379b.

Dichter von den Göttern zu werten [1]. Damit ist freilich nicht zu vereinen, daß sie einander mit Gewalt und List Unrecht tun, daß Krieg und Streit unter ihnen herrscht. Vor allem aber darf man nicht glauben, daß sie ihre Güte im Verkehr zu den Menschen je aus den Augen setzen. Das Volk redet wohl so, als ob ein Gott an allem schuld sei. In Wahrheit aber wirkt er nur das Gute; und die Erzählungen, wie die Götter Leid auf die Menschen gebracht haben, sind wahr nur, wenn wir in dem Leiden eine gerechte Strafe erblicken, die der Gott den Menschen zur Besserung gesandt hat [2]. Jene Vielgestaltigkeit der ionischen Götter, die bald diese bald jene Gestalt annehmen, glaubt der Athener nicht. Sind doch die Götter vollkommen, wie sollten sie sich da zu dem Schlechteren verwandeln? Sie sind keine Gaukler und hintergehen die Menschen weder in Wort noch Tat. Einfach und wahr ist ihr Wesen [3]: so wird das gestaltlose und sichere Wirken jener alten Mächte heimischer Religiosität in der Sprache der platonischen Ideenlehre ausgesprochen.

Daß nicht die Lust im Staate herrsche, will Plato alle individuellen Formen des Lebens wieder der alten, strengeren Gebundenheit unterwerfen. Doch ein wirksames Gegengewicht gegen die Begierden ist nur in der Einsicht gegeben, und zwar nicht in jener schwankenden, mehr instinktmäßig ergriffenen richtigen Meinung, sondern in der wahren Erkenntnis, die an den Begriffen einen festen Halt gefunden hat. Nur der Glanz der Ideen vermag den lockenden Schimmer irdischer Freuden zu überleuchten. Deshalb kann ein solcher Staat nur entstehen und dauern, wenn die Philosophen, von denen die Ideen geschaut sind, die Herrschaft übernehmen [4]. Allem Gelächter zum Trotz und so wenig im realen Staate der Philosoph seine Stelle hat, sei es behauptet: er ist der einzig zum Herrschen Befähigte. Von frühe an müssen die zuverlässigsten Knaben des Kriegerstandes beobachtet und geprüft werden, in Gefahren und Gelüsten, ob sie sich überall bewähren [5]. Sie müssen leichtfassenden Scharfsinn mit ruhiger Sittsamkeit verbinden, was freilich selten sich vereinigt findet.

[1] p. 377e ff.

[2] Seit Solons Zeit war der Gedanke in Attika lebendig, daß der Wandel des Geschicks eine göttliche Strafe bedeute. Vgl. oben S. 106.

[3] II, p. 382c. [4] V, p. 473cd ff. [5] III, p. 413c ff. VI, p. 503b ff.

Zunächst ist ihre Ausbildung nicht von der der anderen Krieger verschieden. Doch tritt die eigentlich philosophische Bildung schon frühe daneben, beginnend mit den verschiedenen Disziplinen der Mathematik[1]). Mit dem zwanzigsten Jahre werden die besten ausgeschieden, um einen zusammenhängenderen Unterricht in den Wissenschaften zu erhalten[2]), mit dem dreißigsten die Bewährtesten unter diesen in die eigentliche Dialektik eingeführt. Nach fünf Jahren haben sie sich wieder dem praktischen Leben zuzuwenden und bis zum fünfzigsten Befehlshaberstellen im Heer und Staat zu bekleiden. Die Fünfzigjährigen endlich sind zur Schauung der Idee des Guten emporzuführen, damit sie nach diesem Musterbilde den Staat und das Leben der Einzelnen gestalten. Großenteils werden sie fortan ihr Leben der Philosophie weihen; trifft sie aber die Reihe, so müssen sie die Leitung des Staates übernehmen, nicht als etwas Schönes, sondern als ein Notwendiges. Als göttlichen Menschen oder Dämonen mag ihnen der Staat nach ihrem Tode Denkmäler und Altäre weihen.

Aus dem Stande der Krieger, der über dem der Handwerker den Staat eigentlich konstituierte, hat sich so als ein dritter der der Philosophen erhoben. Wie die Seele des Menschen drei Vermögen umfaßt, so der Staat drei Stände; erscheint jene nicht selten als ein Staat im Kleinen, so ist der Staat ein Mensch im Großen[3]). Das Begehrliche, das seinen Sinn auf den Erwerb stellt, ist in dem dritten, produktiven Arbeiterstande vertreten; das Leidenschaftliche, dessen Charakter wir schon früher der Aristokratie entlehnt fanden, entspricht dem Kriegerstande; und das Denken hat seinen Sitz in den Philosophen, den Herrschern des Staates. Und genau entsprechend der Einzelseele, sind die T u g e n d e n in dem Staate verteilt[4]). Die Weisheit ist die Tugend der Philosophen, durch ihr Wissen wird der Staat zu einem weisen. Tapfer ist er, insofern der Stand der Krieger der Leitung der Herrscher folgt, in dem was gefahrdrohend und was es nicht ist. Jenes mutige Wesen der Aristokratie, das sich doch willig dem Gesetz unterordnet und verständig sein Leben führt, ist hier bezeichnet. Die Sophrosyne hat in allen Ständen ihren Sitz,

---

[1]) VII, p. 422c ff. 536d. [2]) p. 537bc ff. [3]) IV, p. 435e.
[4]) IV, p. 428e ff.

sie ist ein Übereinstimmen aller darin, daß die Verständigeren herrschen sollen. Der Gedanke von der Unterordnung der Affekte und Begierden unter die Leitung der Vernunft verbindet sich mit der Idee jenes maßvollen Sinnes, der sich der gegebenen Ordnung fügt. Und die Gerechtigkeit endlich liegt auch im Staate, wie wir schon sahen, darin begründet, daß Jeder das Seine tue. Sich einzureihen den Maßen des Lebens, die jedem seinen festen Platz anweisen, nicht mit Vielem sich zu befassen, das fordert die Dike; nur wer ihr gehorcht, ist ein Gerechter. Eine solch gute Ordnung aller Kräfte des Staates aber ist dasselbe wie die Gesundheit für den Körper; die Ungerechtigkeit ist eine Krankheit[1]).

Plato nennt seinen Idealstaat eine Aristokratie oder, sofern nur einer herrscht, ein Königtum[2]). Und wie neben den Idealmenschen die schlechteren Charaktere stellt er neben ihn vier Gattungen entarteter Staatsverfassungen. Es sind die vier, die im fünften Jahrhundert eine Rolle gespielt hatten: die spartanische Verfassung, hier die timokratische geheißen, die oligarchische und demokratische, und die Tyrannis[3]). In engster Parallele zu den entsprechenden Menschentypen wird ihre Eigenart entwickelt; durch Entartung entstehen sie aus der vollkommensten. Im timokratischen Staat zieht das Begehrliche nach dem Besitz, die besseren Vermögen leisten ihm Widerstand[4]). Darum verteilen die Bürger das Gemeinland untereinander und ihre bisherigen Freunde und Ernährer, den dritten Stand, machen sie zu Untergebenen. Nur an Krieg und Leibesübungen finden sie Gefallen, die echte Weisheit wird vernachlässigt. Wetteifer und Ehrbegier gibt dem Staate die Signatur, da das zweite, leidenschaftliche Vermögen in ihm herrscht. In der Oligarchie tritt zuerst der Gelderwerb maßgebend hervor[5]). Nur die Reichen dürfen am politischen Leben teilnehmen, so daß der Staat in zwei, einen der Reichen und einen der Armen, zerfällt. So erzeugen sich unnütze Drohnen, die keinen Teil des Staates ausmachen, aber im Geheimen ihm zu schaden wissen. Denn wo Bettler im Staate sind, da gibt es auch Diebe und Beutelschneider. Durch Unersättlichkeit am Gelde geht aus der Oligarchie die Demokratie hervor[6]). Die Armen im

[1]) p. 444 de. [2]) IV, p. 445 d. [3]) VIII, p. 544 c. [4]) p. 547 b ff.
[5]) p. 550 c ff. [6]) p. 555 b ff.

Staate werden vernachlässigt, obwohl sich nicht unedle Naturen unter ihnen befinden. Als rechtlose harren sie nur auf eine Gelegenheit, den wenigen und verweichlichten Reichen ihre Kraft zu zeigen. Die gleiche Partei aus fremden Staaten rufen sie zu Hilfe, töten und vertreiben die Oligarchen und geben allen gleichen Anteil an den Staatsrechten. Völlige Freiheit des Handelns und Redens herrscht in der Demokratie; jeder richtet sich sein Leben ein wie ihm gefällt; Menschen aller Art erzeugen sich hier. Die souveräne Willkür des Einzelnen, nicht mehr Gesetz und Recht bildet die Norm des Handelns. Wie aber die Oligarchie die übermäßige Sucht nach Reichtum zugrunde richtet, so die Demokratie das Übermaß an dem, was sie für das höchste hält, an Freiheit [1]). Im Staat wie in der Familie schwindet jede Autorität, keiner will mehr gehorchen, ein Freiheitsschwindel hat alle erfaßt. Der Lehrer redet dem Schüler nach dem Munde, der Herrscher buhlt um die Gunst der Beherrschten. Die Sklaven wollen nicht mehr hinter den Freien zurücktreten. Doch ein Allzuviel schlägt ins Gegenteil um [2]), und aus dieser höchsten Freiheit erwächst die höchste Sklaverei, die Tyrannis. Der Demagog, der das niedere Volk gegen die Besitzenden und Herrschenden aufstachelt, wird zum Tyrannen. Er zieht die Reichen vor Gericht, vertreibt sie und beraubt sie ihres Besitzes. Dann muß er, will er nicht selbst durch seine Feinde den Tod finden, sich notwendig zum Gewaltherrscher machen. Eine Leibwache wird er zum Schutze gegen ihre Nachstellungen vom Volke fordern und mit ihrer Hilfe seine Herrschaft errichten. Gelangt er zum Ziel, so wird er von dem naiven Bewußtsein als der Glücklichste gepriesen. Wie aber steht es in Wahrheit mit seinem Glück [3])? Mit dieser Frage knüpft Plato das Ende seiner Untersuchung fest an den Anfang wieder an. Jedem im Volke wird er schmeicheln, wird Kriege erregen müssen, damit der Staat einen Heerführer nötig hat und das Volk verarmt, um desto weniger gegen ihn auszurichten. So wird er allen verhaßt; die Tüchtigsten muß er um seiner Sicherheit willen beiseite schaffen, daß er schließlich mit einer nichtswürdigen Menge, ja mit Sklaven und gemieteten Söldnern zu leben gezwungen ist. Die höchste Machtentfaltung, die zu einem als dem

---

[1]) p. 562a ff. [2]) p. 563e. [3]) p. 566d ff.

edelsten und vornehmsten gepriesenen Leben zu führen schien, offenbart sich so als tiefste Erniedrigung. In die Hefe des Volkes sinkt der herab, der sich am höchsten über das Niveau des Alltags zu erheben meinte. Er ist ein Sklave und Schmeichler der Schlechtesten, arm, weil er aus Furcht seine Begierden nicht erfüllen kann, von Sorgen und Schmerzen sein ganzes Leben lang gequält[1]). Je tiefer auf dieser Stufenfolge der Wert einer Verfassung steht, um so entfernter ist sie der wahren Glückseligkeit; dem edlen König steht der Tyrann als der elendeste Mensch gegenüber[2]).

Es ist keine historische Folge, in der Plato die Verfassungsformen aneinanderreiht, obwohl er selbst es so darstellt. Nur die Art, wie aus einer entarteten Demokratie eine Tyrannis erwächst, ist mustergültig für Griechenland und alle folgende Zeit geschildert. Dagegen trat im fünften Jahrhundert auch die Oligarchie als eine Reaktion gegen die Volksherrschaft auf, und wenn sie bewußtermaßen an Formen anknüpft, wie sie im spartanischen Staate sich erhalten hatten, so kann von einem unmittelbaren Entstehen der Oligarchie aus einer solchen Timokratie doch keine Rede sein. Die angebliche Urverfassung selbst, das platonische Ideal, liegt nun gar jenseits der Grenzen historischer Realität. So haben wir nicht eine geschichtliche Reihe der Verfassungen vor uns, sondern eine Rangfolge ihres Wertes. Und doch war Plato nicht ganz unberechtigt, jene für diese eintreten zu lassen, denn in einem tieferen Sinne stimmen beide in der Tat überein. Der am meisten entartete Staat, die Tyrannis, zeigt das Ideal des naiven Bewußtseins, den höchst entwickelten Individualismus, der alle primitiveren Bande abgestreift hat und seinen Begierden allein gehorcht. Ihm steht am entgegengesetzten Ende Platos Idealstaat gegenüber mit seiner strengen und fast völligen Bindung des Einzelnen unter das Ganze. Die Entwicklung der Verfassungen, wie Plato sie gibt, schildert das allmähliche Heraustreten des Individuums aus der Gemeinschaft. In der Timokratie ist Familie und Eigenbesitz entstanden, wenn auch die Ideale des Menschen noch in jenen alten, kriegerischen Werten ruhen. Sie werden in der Oligarchie von dem eigentlichen Stachel des Individualismus, dem Streben nach Reichtum, abgelöst. Sämtliche Kräfte des

---

[1]) IX, p. 579de. [2]) 580b ff., 587b.

Individualismus werden in der Demokratie entfesselt, daß jeder alles unternimmt und alle Gattungen der Individualitäten hervortreten. Und aus dem Durcheinander der Kräfte, da jeder größere Zusammenhalt verloren scheint, ringt sich endlich die eine, überragende Persönlichkeit empor, in der das Drängen der Zeit nach individueller Macht seinen höchsten Ausdruck empfängt. In dem Individualismus erblickte Plato den Grundschaden der Zeit. Und so ist die Reihenfolge der Staatsverfassungen, die deren Entartung schildern soll, zugleich eine Entwicklungsgeschichte des Individualismus geworden. Damit ist in der Tat der entscheidende Punkt in der Entwicklung Athens während der vorangehenden Jahrhunderte bezeichnet.

In der Parallele der typischen Staatsformen mit den Menschentypen kommt besonders deutlich die Auffassung des Staates als eines Menschen im Großen zum Ausdruck. In ihr findet auch eine letzte Schwierigkeit ihre Lösung, die wie ein ungehobener Widerspruch den gesamten platonischen Staat zu durchziehen scheint. Der Gegensatz zu den naiven Werten der Zeit bestimmt das Ideal Platos, und zwar nach einer doppelten Richtung. Dem Individualismus stellt er die Bindung des Einzelnen gegenüber, dem Streben nach Genuß, der Zuchtrute des Individualismus, die Pflege der Seele. Nicht Machtentfaltung nach außen, nicht Rechtsschutz im Innern oder gar irgendwelche wirtschaftlichen Ziele sind diesem Staate als Aufgabe gesetzt. Die Erziehung der Einzelnen, die ihre Seelen nach den in der Dialektik gefundenen Normen bilden soll, ist das eigentliche Ziel. Die geistigen Werte, Erziehung und Wissenschaft, Religion und Kunst, sind daher am ausführlichsten behandelt. So scheint sich der Zweck des Staates durchaus auf den Einzelnen zu richten, und doch soll dessen Wille völlig verstummen. Alles für die Bürger, nichts durch die Bürger, scheint hier die Losung. In Wahrheit aber liegt auch hier der höhere Zweck auf Seiten des Staates. Der Staat hat selbst eine Seele, die Seelen seiner Bürger beseelen auch ihn; in seinen Ständen verwirklichen sich die verschiedenen Seelenvermögen. Was der Einzelne als Tugend erstreben soll, jene Tüchtigkeit der Seele, die die verschiedenen Tugenden umfaßt, um emporzuklingen in das mystische Bewußtsein des Phaedo, das soll auch der Gesamtheit eingepflanzt werden. Als ein höherer Organismus steht der Staat über den Einzelnen, auf einer höheren Stufe soll er die gleichen Zwecke

realisieren, die jenen gesteckt sind. Diesem Zwecke hat jedes Individuum sich zu fügen, auch das vollkommenste. Selbst der Philosoph muß herabsteigen, um sich dem staatlichen Leben zu widmen. Die gleichen Normen wie für den Einzelnen gelten auch hier; nicht nach äußerem Scheine wird hier gewertet, von innen heraus hat die Reform zu erfolgen, daß der Staat eine gute Seele erhalte. Und wie die Einzelseele hat die staatliche ihre Richtung ins Jenseits. Je näher ein Stand oder ein Staat den Ideen steht, um so wertvoller ist er, nach dem Vorbilde der Ideen ordnen und leiten die Philosophen den Staat. Und die Tugend selbst weist unmittelbar ins Jenseits. Sie ist nicht die praktische, aufs Handeln gerichtete, wie noch Sokrates sie verstand, sondern ein seelischer Zustand, der im Jenseits seine Erfüllung findet. Das gerechte Gericht im Hades und die eigene Wahl der Lebenslose, die jedem selbst die Schuld an seinem Geschicke zuschiebt, bildet die notwendige Ergänzung des irdischen Staates. So ist in gewissem Sinne der platonische Staat eine Kirche, ein sozialer Organismus, dessen irdische Aufgabe ihn ins Jenseits weist; der in sich selbst ruhend die Tugend zur Erscheinung bringt, um mit seinem Haupte ins Transzendente emporzutauchen.

So stark der Gegensatz zwischen dem platonischen Ideale und den griechischen Staaten der Wirklichkeit ist, ganz kann es doch den Boden nicht verläugnen, auf dem es gewachsen ist. Nicht im Einzelnen will Plato Gesetze geben, nur ins Allgemeine dem Individuum seine Maße weisen. Und so als die Summe aller Ordnungen, die den Einzelnen binden, erscheint auch der reale griechische Staat. Was für uns in die verschiedensten Disziplinen, der politischen Verfassung, des Rechts, der sozialen Organisation und der Religion, auseinanderfällt, ist in der griechischen Polis noch wesentlich vereinigt. Jene völlige Bindung des Einzelnen unter die Gesamtheit war früher zumal im attischen Staate wohl in der Tat weitgehend verwirklicht; und als der Individualismus den Staat zersetzte, blieb der höhere Wert der Gemeinschaft in der Idee wenigstens gewahrt. Und jener Hinweis auf das Jenseits fehlt auch dem realen griechischen Staate nicht. Die heimischen Kulte und Götter vor allem halten die Gemeinschaft zusammen; auf dem göttlichen Willen ruhte die Norm des staatlichen Rechtes auch in Athen. Vorgebildet also sind die

wesentlichen Seiten des platonischen Ideals, aber in ihm ist der griechische Staat vergeistigt; auf der seelischen Seite liegt aller Wert. So hat Plato dem Staate der Wirklichkeit die Seele des neuen, subjektiven Bewußtseins eingehaucht.

In einer der von ihm am meisten verabscheuten Staatsformen, in einer Tyrannis, schien sich Plato plötzlich eine Möglichkeit zu bieten, seine Reformpläne zu verwirklichen. Dion sandte nach ihm, damit er ihm beistünde, den jungen Dionysius, auf den er schon einigen Einfluß ausübte, völlig für Platos Lehren zu gewinnen. Freilich sein Ideal unverändert verwirklicht zu sehen, durfte er auch hier nicht hoffen. Trug es doch durchaus aristokratische Formen, und es konnte natürlich kein Gedanke daran sein, daß Dionysius jemals auf seine Herrschaft verzichtete. Wohl möglich, daß manche Stellen der späteren Bücher des Staates, in denen ziemlich unvorbereitet die zuvor geschilderte Aristokratie mit dem Königtum vertauscht wird, bereits auf die neuen Aussichten hindeuten, die nur eine Verwirklichung in diesem Sinne zu versprechen schienen[1]). Ganz in diesen Zusammenhang gehören sichtlich die Ausführungen der Schrift über den Staatsmann. Von einer Mehrherrschaft ist hier nicht mehr die Rede; das patriarchalische Königtum, in dem der König als ein Hirt seiner Bürger erscheint, ist ganz an seine Stelle getreten[2]). Doch ein patriarchalisches Königtum, wie es wohl in der idealisierten Auffassung des alten Athen bestand, war in Syrakus nicht möglich. Auch wenn der Herrscher sich zu Platos Gedanken bekehrte, daß seine Bürger willig einen solch tiefen Eingriff in ihre Privatverhältnisse sich würden gefallen lassen, war nicht anzunehmen. Plato hat nicht gezögert, die Konsequenzen aus diesen Tatsachen zu ziehen. So streng er die Bürgerschaft seines Staates unter das Gesetz beugen will, der echte Herrscher, lehrt er jetzt, ist völlig frei[3]). Er besitzt das wahre Königswissen, das allein den Staat zu einem richtigen zu gestalten vermag. Solch Wissen steht über jedem Gesetz; ob der König mit oder ohne Gesetz, über willige oder unfreiwillige Unertanen, ob über Arme oder Reiche herrscht, ist gleich-

[1]) Staat IX, p. 576d, 580b, 587cd; und schon IV, p. 445d.
[2]) p. 267c, 276e. [3]) p. 292d ff.

gültig. Jeden Eingriff in die Rechte seiner Bürger darf er sich erlauben, solange er nur den einen Zweck im Auge behält, den Staat zu bessern. Ein Gesetz kann niemals für alle Verhältnisse und alle Zeiten gelten, da die Menschen allzu verschieden und veränderlich sind; es ist allzu einfach für den Reichtum des Lebens. Wer das königliche Wissen besitzt, wird dagegen leicht sich allem Einzelnen anzupassen verstehen; wie sollte er sich durch selbstgegebene Gesetze binden lassen, wenn er in sich selbst dauernd eine bessere und sichere Norm des Rechtes findet? Entschiedener, als es hier Plato tut, konnten auch die Sophisten nicht die Norm des Rechtes in den Willen des herrschenden Individuums verlegen. Eine Tyrannis ist auch die von ihm geschilderte Staatsform. Aber das Ziel liegt ihm nicht in der Befriedigung individueller Wünsche; es ist das gleiche geblieben, wie in der Aristokratie der Schrift vom Staate: die Seelen der Bürger sollen gebessert werden. Das ist die wahre Gerechtigkeit, weil nur so der Staat zu einem gerechten zu werden vermag.

Mit dieser Änderung in der Form des Idealstaates muß sich auch die Rangfolge der niederen Staaten wandeln. Der souveränen Freiheit des echten Königs steht ein strenges Festhalten am Gesetz gegenüber; das ist, wenn das erste nicht möglich ist, das zweitbeste [1]), damit sich nicht die individuelle Willkür, die nur den eigenen Vorteil, nicht jene höheren Ideale des Königs im Auge hat, einschleiche. Denn die echte Königskunst völlig nachzuahmen, dürfte nicht oft gelingen, da sie höchst selten anzutreffen ist. Je nachdem ob die Regierung an den Gesetzen festhält oder sich zum eigenen Vorteil nicht um sie kümmert, entstehen bessere oder schlechtere Staatsformen, die jetzt einfach nach der Zahl der Herrschenden eingeteilt werden. Je weniger an der Regierung teilnehmen, umso besser ist die gesetzliche Herrschaft, umso schlimmer die ungesetzliche. Daher steht dem gesetzlichen König, der dem idealen Königtum am nächsten bleibt, der Tyrann als der schlechteste Herrscher gegenüber. Die gesetzliche Regierung einiger, die Aristokratie, und die ungesetzliche Oligarchie bilden auf beiden Seiten eine Mittelstufe. Für die Herrschaft der Menge gibt es in beiden Fällen nur

---

[1]) p. 297e, 300a ff.

den Namen der Demokratie; sie ist als gesetzliche Regierung die mindest gute, als ungesetzliche die am wenigsten schlimme.

Platos Hoffnungen erfüllten sich nicht. Schon sein erster Aufenthalt am Hofe des jungen Dionysius und völlig sein zweiter, sechs Jahre später, mußten ihn überzeugen, daß Syrakus seinen Plänen keine Stätte bot. Je höher seine Erwartungen sich erhoben hatten, umso tiefer war seine Resignation. Was er ersehnte, jemals verwirklicht zu sehen, verzweifelte er. Da flüchtete er in das Reich der Dichtung, um in der Anschauung eines geträumten Staates die Wirklichkeit zu vergessen, die so rauh sich ihm versagte. Die Vorstellung von der Existenz des Idealstaates in grauer Vergangenheit, wie sie sich in der Entartung der Staatsverfassungen aussprach, verbindet sich ihm mit den Bildern einer idealen Vergangenheit Athens, wie sie uns in so mancher Tragödie entgegentrat [1]). So dichtet Plato einen Roman von der einstigen Größe und Tugend Athens, dessen Entwurf uns im Eingange des Timaeus vorliegt [2]), von dem aber nur der erste Teil in dem Fragment gebliebenen Kritias ausgeführt ist. Es ist eine alte Sage, die Solon von den ägyptischen Priestern gehört haben soll. Vor neuntausend Jahren lebte in Athen ein Volk, dessen Verfassung ganz dem platonischen Ideal entsprach [3]). Von den Handarbeitern schied sich die Klasse der Krieger, die ohne Eigenbesitz ein gemeinsames Leben auf der Akropolis führten. Das Land war damals größer und fruchtbarer als jetzt, so daß es ein solches Heer durch die Früchte seines Bodens ernähren konnte. Der Ruhm ihrer Tugend und Schönheit war über den Erdkreis verbreitet. Diesem agrarischen Lande steht die Insel Atlantis gegenüber, die von Poseidon bevölkert war [4]). Dies Land brachte alles zum Handel Nötige hervor, und so strömt ein unermeßlicher Reichtum den Bewohnern zu. Eine herrliche Stadt von einer Königsburg gekrönt, erbauen sie, durch Kanäle verbinden sie alle Teile der Insel mit dem Meer. Eine mächtige Flotte und ein starkes Heer nannten sie ihr eigen. Zehn Könige herrschten mit

[1]) Vgl. auch die Schilderung von dem Zeitalter des Kronos, in dem die Menschen ohne Verfassung und Familie in ewigem Frieden mühe- und arbeitslos leben, Politikus p. 271c ff. Gesetze IV, p. 713e.

[2]) p. 21a ff. [3]) Kritias p. 110c ff.

[4]) p. 113b ff.

souveräner Gewalt im Lande. Anfangs waren die Bewohner tüchtig und ertrugen ihren Reichtum fast mehr wie eine Bürde. Zu keinem Fehl verleitete er sie, denn sie erkannten in ihrem nüchternen Sinne, daß nur durch Tugend und Freundschaft all ihre Güter Wert erhielten. Allmählich aber, als die vom Gotte in ihnen forterbende Natur erstarb, entarteten sie und vermochten nicht mehr das wahre Glück des Lebens zu sehen. Da versammelte Zeus, um sie büßen zu lassen, die Götter zum Rate. Hier bricht das Fragment ab. Aus den Andeutungen des Timaeus können wir ergänzen, daß die Bewohner der Atlantis im Übermut einen Kriegszug gegen Europa und Asien unternahmen [1]). Da traten ihnen die Athener an der Spitze der Hellenen entgegen und gerieten, da die andern sie im Stiche ließen, in die äußerste Gefahr. Trotzdem besiegten sie die Feinde und hinderten weitere Eroberungen, ja befreiten die schon Unterworfenen. So hatte das agrarische Athen seine Überlegenheit über den See- und Handelsstaat der Atlantis bewährt. Aber Erdbeben und Überschwemmungen traten ein, tilgten in einem Tage und einer Nacht das Heer der Athener und ließen die Insel Atlantis im Meere versinken.

Lange hat es Plato nicht in dem Reiche der Poesie geduldet. Er wollte nicht, wie er es dem Homer vorwarf, von Staaten nur dichten, er wollte Staaten schaffen. So blieb der Kritias unvollendet, und er wandte sich seinem letzten, großen Werke zu, den Gesetzen. Ein Kretenser und ein Spartaner wandern mit ihrem athenischen Gastfreunde, in dem wir am liebsten Plato selbst erkennen, von Knossos nach einer Grotte des Zeus. Dabei unterhalten sich die drei Greise über staatliche Einrichtungen; der Kretenser gesteht, daß er selbst einer neu zu gründenden Stadt Gesetze vorschreiben soll [2]). Das Werk ist sichtlich unvollendet, manche Partien scheinen fertig ausgearbeitet, andere machen den Eindruck, als ob nur das gesammelte Material einstweilen nebeneinander gestellt sei. Die Übergänge zwischen den Teilen fehlen öfter. Nach der Überlieferung ist das Werk von Philipp von Opus nach Platos Tode herausgegeben. Tiefere Eingriffe des Herausgebers in den Text sind aber trotz

[1]) p. 24c ff. [2]) III, p. 702c.

mancher Versuche nicht nachgewiesen, so daß wir das Ganze doch als ein Erzeugnis platonischen Geistes in Anspruch nehmen dürfen.

Der allgemeine Standpunkt Platos ist auch in diesem letzten Werke unverändert. Ziel aller staatlichen Organisation ist noch immer nur die Tugend der Bürger[1]). Und gewährleistet erscheint diese Erziehung aller durch den Staat nur durch möglichste Unterdrückung der Individualität zu Gunsten der Gesamtheit[2]). Am besten würden diese Forderungen erfüllt, — darin hat sich Platos Meinung nicht geändert — wenn der Spruch, daß Freunden alles gemein sei, die Grundlage der Verfassung bilde[3]). An diesem Urbilde des Staates, in dem kein Eigenbesitz und keine Familie besteht, will er fortan festhalten[4]). Doch verwirklichen ließe sich ein solcher Staat wohl nur unter Göttern und Göttersöhnen. So gilt es denn einen zweitbesten Staat zu errichten, in dem das Ideal sich so weit realisiert, als es den Menschen möglich ist. Genaue Gesetze über alles Einzelne sind hier nötig. Würde freilich durch göttliche Fügung einer geboren, der das wahre Wissen besäße, der bedürfte keiner Gesetze[5]). Nun aber unterscheidet sich der Mensch nur durch seine Gesetze von dem wilden Zustand der Tiere. Plato glaubt nicht mehr an das Kommen eines solch echten, philosophischen Königs; die schmerzlichen Eindrücke in Sizilien haben ihn Resignation gelehrt. Der Greis, dem eine unendlich reiche Erfahrung zu Gebote steht, kann nicht mehr in kühnem Entdeckermute über alle Schwierigkeiten hinwegsehen. Er weiß, daß die größten, die seinem Wunsche entgegenstehen, in der Brust des Menschen liegen. Da hat er gelernt, sich ins Mögliche ruhig zu fügen. Nur noch selten wird der Gedanke gestreift, daß für alle Einzelheiten Gesetze zu geben unnötig sei, wenn nur die Seelen der Bürger die rechte Erziehung erhalten

---

[1]) I, p. 631a, VI, p. 770d, XII, p. 963a. Erst die Seele, dann der Körper, dann der Besitz III, p. 697b.

[2]) IV, p. 715b, XI, p. 925e, XII, p. 942bc.

[3]) V, p. 739b ff.

[4]) In eigentümlichem Gegensatz dazu steht die geschichtsphilosophische Rekonstruktion der Entstehung der Staaten III, p. 676a ff., die nach einer großen Not die Menschen in Einzelfamilien leben läßt, wo der Hausherr patriarchalisch regiert, diesem Zustand den Geschlechterstaat und endlich die Stadtgründung folgen läßt.

[5]) IX, p. 874e ff. Nach IV, p. 709e ff. wäre noch immer der von einem Philosophen beratene Tyrann am leichtesten im stande, eine gute Verfassung einzuführen.

hätten [1]; und auch in solchen Dingen tritt mindestens eine allgemeine Ermahnung des Gesetzgebers ein, die er den einzelnen Gesetzen vorausschickt [2]. Zumeist ist in diesem Staate alles aufs genaueste geregelt, und ein Abgehen von den einmal bestehenden Gesetzen nur unter großen Vorsichtsmaßregeln ermöglicht. Auch durch den Wandel der platonischen Philosophie in den Alterswerken ist der Standpunkt der Gesetze mitbestimmt. Die Tugenden, die den Bürgern einzupflanzen sind, entstammen wesentlich dem Seelenglauben dieser späteren Epoche. Die Weisheit, die sich zu den Ideen erhebt, ist fast ganz geschwunden, die Tapferkeit, einst die Haupttugend des wichtigsten Standes der Krieger, wird hier eher mit einer gewissen Mißachtung angesehen; denn wichtiger als der Mut in Gefahren ist die Standhaftigkeit gegen Lüste und Begierden [3]. Und selbst die Gerechtigkeit tritt hier zurück neben der Tugend des Maßes, der Sophrosyne. Der Gedanke, daß der Mensch maßvoll sich dem Ganzen einfügen soll, beherrscht wie die Mystik, so die Staatslehre dieser letzten Epoche [4]. Dem Staate der Gerechtigkeit tritt hier der Staat der Mäßigung gegenüber [5]. Er soll eine rechte Mitte darstellen zwischen dem Despotismus der Perserherrschaft und der unumschränkten Freiheit der Athener [6]. Nur so können die drei Erfordernisse eines guten Staates entstehen: Freiheit, Weisheit und Liebe [7]. Den Persern ging die Freiheit und die Liebe verloren, den Athenern die weise Scheu und die liebende Ehrfurcht, dadurch sind beide von ihrer Höhe herabgesunken [8]. Die Individualität soll nicht völlig vernichtet, nur durch ein bewußtes Unterordnen unter das Ganze in Schranken gehalten werden. Und die alte Liebe soll wieder erwachen, die einst die Glieder des Staates umfaßte, ehe der Individualismus ihn zersetzte.

Soll eine Stadt gegründet werden, die jene drei Grundpfeiler sittlichen Lebens sich bewahrt, so wähle man vor allem eine Lage weit genug vom Meere, daß sie nicht in eine maritime Entwicklung

---

[1] VI, p. 769 d, 772 ab, IX, p. 857 c ff. [2] IV, p. 722 c ff. [3] I, p. 633 cd.
[4] IV, p. 416 d; vgl. I, p. 635 e.
[5] K. Hildenbrand, Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie I 1860, S. 175 ff.
[6] III, p. 701 e, VI, p. 756 e. Vgl. 8. Brief p. 354 e. [7] III, p. 693 d.
[8] III, p. 697 c ff.

hineingezogen wird, die der Tugend der Bürger nur verderblich werden kann [1]). Durch und durch agrarisch und binnenländisch soll der zu gründende Staat sein. Das Land ist zu gleichen Teilen unter die Bürger aufzuteilen, jedes Los so groß, daß die Familie davon leben kann, und so viele, daß die Bürger ein genügendes Heer zu bilden vermögen [2]). Jedes Landloos zerfällt in zwei Teile, von denen der eine in der Nähe der Stadt, der andere draußen liegt. Die Zahl der Landlose, die Plato genau angibt, ist unter allen Umständen beizubehalten. Eine große Beschränkung der Testierfreiheit soll das ermöglichen, nötigenfalls sind Kolonien auszusenden, um die Anzahl der Bürger auf gleicher Höhe zu halten. Obwohl so das Land den Einzelnen zu Eigenbesitz gegeben ist, muß jedes Streben nach Reichtum unterbunden werden. Die Landlose dürfen nie vergrößert werden, nur eine Scheidemünze kursiert im Staate, die jenseits seiner Grenzen keine Geltung besitzt [3]). Nach der beweglichen Habe werden die Bürger in vier Vermögensklassen eingeteilt, nach denen sich ihre staatlichen Rechte und Pflichten bestimmen, doch eine obere wie untere Grenze des Besitzes wird festgesetzt. Gold und Silber besitzt nur der Staat, der es einzelnen Älteren, denen die Erlaubnis ins Ausland zu reisen gegeben ist, mitteilen kann. Das sind die wirtschaftlichen Grundlagen, die, wie man sieht, den Staat fast völlig nach außen abschließen, und ihn zu einem geschlossenen Agrarstaate machen [4]).

Das Gesetz soll absolute Souveränetät besitzen, selbst die Herrschenden sind nur Diener der Gesetze [5]). Mit anderen Worten, es ist ein völliger Beamtenstaat. Das gibt ihm vor allem seine Ähnlichkeit mit dem älteren attischen, da noch alle Macht bei den Beamten lag, ehe die Volksversammlung die entscheidende Stimme erhielt. Eine Fülle von Beamten besitzt dieser Staat. Der Zensus, von dem ihre Wählbarkeit abhängt, wie der Modus ihrer Wahl, der jede Willkür ausschließen soll, wird aufs genaueste angegeben. Nur das Wichtigste kann hier berührt werden. Die oberste Behörde bilden die Gesetzeswächter [6]). Sie haben die Gesetze zu beaufsichtigen und die Listen der Bürger zu führen. Neben ihnen steht der Rat von

[1]) IV, p. 704a ff. [2]) V, p. 737e ff. [3]) p. 742a. [4]) VIII, p. 842c.
[5]) IV, p. 715cd. [6]) VI, p. 752d ff.

360 Mitgliedern, dessen zwölfter Teil als Prytanie jeden Monat den Vorsitz führt [1]). Der Polizeidienst liegt auf dem Lande in den Händen der Agronomen, in der Stadt gibt es Stadt- und Marktaufseher [2]). Auch die Aufsicht über die Erziehung üben besondere Beamte [3]), dies besonders interessant, da dem griechischen Staate solche Beamte für gewöhnlich ganz fremd sind. Gerichte gibt es in drei Instanzen [4]). Zunächst sollen aus den Nachbarn und Freunden von den Parteien Schiedsrichter gewählt werden; von deren Entscheidung ist an die Gaugerichte zu appellieren, und von diesen an einen höchsten, aus abgetretenen Beamten gebildeten Gerichtshof. Von großer Wichtigkeit sind schließlich die Euthynen, vor denen die Behörden Rechenschaft abzulegen haben [5]). Hohe Ehren genießen sie im Leben wie im Tode. Doch noch immer scheint Plato der Bestand der Gesetze nicht genügend gesichert. So bildet er aus den zehn ältesten Gesetzeswächtern und andern angesehenen Persönlichkeiten eine geheime Versammlung, die am frühen Morgen zusammentreten soll [6]). Ihre Mitglieder allein sind in die Ideenlehre einzuführen, daß sie das eine und unveränderliche Wesen der Tugend erkennen. Sie werden darüber zu wachen haben, daß der Staat nie sein hohes Ziel aus den Augen verliert.

Das Leben der Bürger ist genau geregelt. Über Landwirtschaft und Gewerbe, wie über den Marktverkehr werden Bestimmungen gegeben [7]), feste Preise gefordert [8]). Jedem Luxus ist aufs strengste vorgebeugt. Ein Außenhandel ist bei dem Mangel an Geld natürlich nicht möglich, der Staat soll eben aufs schärfste nach außen abgeschlossen bleiben. Deshalb müssen Fremde, die im Lande Kleinhandel und Gewerbe treiben dürfen, nach 20 Jahren das Land wieder verlassen, ebenso wie die Freigelassenen [9]). So soll sich die Bürgerschaft möglichst rein erhalten; und doch bedarf sie jener Fremden für den niederen Handel und das Gewerbe, die nun einmal als eine für den Bürger nicht standesgemäße Beschäftigung gelten [10]). Reisen der Bürger ins Ausland sind im allgemeinen ganz untersagt [11]).

[1]) p. 756b ff. [2]) p. 760a ff. [3]) p. 764c ff.
[4]) p. 766d ff., XII, p. 956b ff. [5]) XII, p. 945b ff. [6]) XII, p. 961a ff.
[7]) VIII, p. 842e ff., XI, p. 913a ff. [8]) XI, p. 917bf., 920c.
[9]) VIII, p. 850a ff., XI, p. 915b. [10]) XI, p. 918b; vgl. XII, 952d ff.
[11]) XII, p. 949e ff.

Außer Herolden und Festgesandtschaften dürfen nur ältere Männer zwischen 50 und 60 Jahren ins Ausland gehen, um dort die Gesetze fremder Staaten kennen zu lernen. Kehrt ein solcher zurück, so hat er sich jener geheimen Versammlung zu stellen und über seine Beobachtungen Rechenschaft abzulegen. Ehren erwarten den, der wahrhaft Nutzbringendes für den Staat gelernt hat; zeigt er sich aber im Auslande schlechter geworden, dann darf er mit keinem Bürger in Verkehr treten; tut er es doch, so ist er des Todes schuldig. Tief greifen die Gesetze in das private Leben des Einzelnen ein. Allerdings besitzt er eine Familie, und manches ist hier seiner Willkür freigestellt. Aber zum wenigsten mit guten Ratschlägen drängt sich auch hier der Gesetzgeber an ihn heran und mahnt ihn, in allem Tun nicht an sich selbst, sondern einzig an den Staat zu denken. Bei den Festen, die häufig die Bürger vereinen [1]), sollen die Jünglinge und Jungfrauen einander kennen lernen, um in dem Alter, das das Gesetz vorschreibt, zu heiraten [2]). Aber nicht die ihm zusagende Wahl darf einer treffen, sondern allein die für den Staat nützliche [3]), daher soll er nicht auf Reichtum sehen und nicht einen ihm ähnlichen Charakter suchen, sondern einen ergänzenden. Einer Beaufsichtigung unterstehen noch die Eheleute. Gemeinsame Mahlzeiten gelten wie für die Männer, so besonders auch für die Frauen, um ihre versteckte Art zu überwinden, daß auch sie in der Allgemeinheit aufgehen [4]). Für jeden Bürger muß eine genaue Tageseinteilung aufgestellt werden, damit er stets seine Bestimmung erfülle, Körper und Geist so gut als möglich auszubilden [5]). Und über seinen Tod hinaus ist der Wille des Einzelnen gebunden; nicht frei darf er seinen Besitz vererben, das Wohl des Staates fordert auch hier eine feste, der individuellen Willkür entzogene Normierung [6]).

Der eigentliche Lebensnerv des Staates aber bleibt die Erziehung, die Seele seiner Bürger zu bilden, ist seine vornehmste Aufgabe. Von früher Jugend an muß der Knabe in dem geübt werden, worin er es zu etwas Tüchtigem bringen soll, vor allem in der Tugend [7]). Auf die Mäßigung, Sophrosyne, die diesem Staate sein Gepräge gibt,

---

[1]) VI, p. 771 d, VIII, p. 828 a ff. [2]) VI, p. 771 e ff.
[3]) vgl. XI, p. 925 d f. [4]) VI, p. 780 e ff. [5]) VII, p. 807 c ff.
[6]) XI, p. 923 a ff. [7]) I, p. 643 b ff.

ist die Erziehung besonders gerichtet; sie ist die erste Forderung an die Bürger[1]. Sind doch Hunger, Durst und Liebe die stärksten Triebe im Menschen[2]. So beginnt Plato mit einer längeren Erörterung über das Trinken, das er als eine rechte Übung in Mäßigkeit und Besonnenheit aufgefaßt wissen will[3]. Die besonnene Art gilt hier geradezu als das ethische Ideal, die rechte Scheu ist eine Mischung von Mut und Besorgnis[4]. Noch ehe die Kinder eigentlich zur Einsicht gelangen, ist diese Gemütsart durch Wirkung auf ihre Gefühle in ihnen zu pflegen[5]. Die Feste mit ihrer Musik und ihrem Tanz geben Gelegenheit hierzu. Denn der maßvolle Sinn wird am besten durch die Freude an rhythmischen und harmonischen Regelmäßigkeiten geübt. Das Schöne, als das Regelmäßige, bildet das erste Objekt der Erziehung. Der aristokratische Gedanke, der in dem Schönen die Summe adliger Standessitte erblickt, ist hier ganz durchdrungen von jener späten platonischen Ethik der Harmonie und des Ebenmaßes. Anfangs werden die Kinder den Eltern überlassen, nur mit Ermahnungen wendet sich der Gesetzgeber an die Mütter[6]. Viel Bewegung tut dem Kinde von früh an not, auch um der Seele willen, um es die anfangs dabei aufsteigende Furcht überwinden zu lassen. Vor Einschüchterung des Kindes soll man sich hüten, doch auch seinem Eigensinn Schranken setzen, daß es weder scheu noch heftig werde. Der maßvolle Mittelweg ist auch hier zu wählen. Vom dritten Jahre an ist das Spiel das beste Erziehungsmittel; zu den Tempelbezirken sollen die Kinder des Stadtviertels gebracht werden, um dort gemeinsam unter Aufsicht öffentlicher Wärterinnen zu spielen. Mit dem sechsten Jahre werden die Geschlechter getrennt; für die Knaben beginnt jetzt die gymnastische Übung, doch sollen, wenn irgend möglich, die Mädchen die gleiche Erziehung erhalten[7]. Im zehnten Jahre beginnt der Unterricht in den Anfangsgründen des Wissens, vom dreizehnten bis sechzehnten der in der Musik[8]. Mathematik und Astronomie sind von allen Freien zu lernen. Gilt doch Maß und Zahl in diesem Staate für das wichtigste

---

[1]) IV, p. 416cd. [2]) VI, p. 782d ff.

[3]) I, p. 637b ff.; vgl. VIII, p. 835d ff. über die Zügelung der erotischen Begierden.

[4]) I, p. 644c ff. [5]) II, p. 653a ff. [6]) VII, p. 788a ff.

[7]) p. 794cd, 805a, 813e. [8]) p. 809e ff.

Wissen[1]. Doch nur einzelne haben diese Wissenschaften vollständig und genau zu treiben. In der Dialektik schließlich zur Erfassung der Ideen emporzusteigen, bleibt den Mitgliedern jener geheimen Versammlung vorbehalten[2].

Abermals verknüpft Plato mit seinen Erziehungsgedanken aufs engste die Erörterungen über die Kunst. Ein selbständiger Wert wird ihr noch immer nicht eingeräumt, vielmehr hat sie sich völlig jenem pädagogischen Zwecke unterzuordnen. Schön ist nur das, in dem sich ein tugendhafter Sinn ausdrückt, häßlich, worin ein schlechter[3]. Nicht dem Dichter darf es überlassen bleiben, zu dichten wie es ihm gefällt. Wohl ist nach dem Ergötzen über die Kunst zu entscheiden, aber nach dem des Verständigen, denn nicht die Lust, sondern die Wahrheit bestimmt den Wert der Kunst[4]. Darum soll der Dichter den Gerechten preisen, und nicht den Ungerechten wegen seiner Schätze. Einen Dionysuschor der älteren Männer will Plato einrichten, da diese den lebhaftesten Sinn für Ebenmaß und Rhythmus besitzen. Durch ihre Lieder sollen sie die Jünglinge zur Tugend anfeuern[5]. Der Konservatismus der ägyptischen Kunst wird gepriesen[6], nahm doch die Entartung Athens in der Kunst ihren Anfang, da sie alle möglichen neuen Gefühle anstachelte[7]. Daher soll jede Neuerung in der Kunst verpönt sein, denn alle Veränderung ist an sich gefährlich[8]. Hymnen auf die Götter und Heroen und Loblieder auf Verstorbene, die sich Verdienste um den Staat erworben haben, sind noch immer die würdigsten und besten Dichtungsformen[9]. Lustspiele mag man sich anschauen, um das Lächerliche kennen zu lernen und es umso besser zu meiden; Tragödien sind nur zuzulassen, wenn sie dem im Staate lebendigen Geiste entsprechen[10]. Ist doch diese Verfassung die wahrste Tragödiendichtung, die Nachbildung des schönsten und besten Lebens.

---

[1]) VII, 817e f.; vgl. V, p. 747b.

[2]) XII, p. 965b ff. [3]) II, p. 655b ff.

[4]) p. 658e, 668a ff. [5]) p. 665b ff. [6]) p. 656de.

[7]) III, p. 700d ff.: trotz der Umkehrung der Kausalität doch der Zusammenhang beider Entwicklungen scharf hervorgehoben. Vgl. oben S. 300.

[8]) VII, p. 797a ff. [9]) p. 801e f.

[10]) p. 816d ff. Der Spott der Komödien- und Jambendichter ist verboten XI, p. 935de.

Wie die Kunst soll das Recht der Erziehung der Bürger dienen[1]). Eigentlich sollte freilich in einem Staate, dessen Bürger so gut erzogen werden, hierüber Gesetze zu geben nicht nötig sein; aber wir haben es nun einmal mit Menschen, nicht mit Göttersöhnen zu tun[2]). Die Erörterungen, die mit dem neunten Buche beginnen, um allerdings öfter durch längere Digressionen unterbrochen zu werden, zeigen infolge des Erziehungsgedankens, der hier die Ideen des Rechts durchdringt, mehrfach eigenartige Gestaltungen. Das reale griechische Recht beurteilt im wesentlichen nur die Tat als solche; sowohl der Rachegedanke, der im Epos herrschte, wie die Sühnung, die im attischen Recht eine wichtigere Rolle spielte, kümmern sich nicht um die Motive des Täters. Allein in der Unterscheidung der absichtlichen und unabsichtlichen Tat hatte schon das Recht Drakons einen Schritt hierüber hinaus gemacht und sich einer Beurteilung nach den Motiven genähert. Weiter scheint das schriftlich fixierte attische Recht kaum gegangen zu sein, wenn wir auch in den Darlegungen der Redner die Rücksicht auf die Motive des Täters einen breiteren Raum einnehmen sehen. Bei Plato dagegen liegt überall der Schwerpunkt auf dem Subjekt, und so stellt er den bisherigen Auffassungen der Strafe, die diese nur als rituale Sühnung oder Rache des Einzelnen wollten gelten lassen, eine neue, in der ganzen Stellung seiner Philosophie begründete Auffassung gegenüber. Nicht um ihn zu schädigen, um ihn zu bessern, wird dem Bürger eine Strafe auferlegt; und zeigt er sich unheilbar, so daß er mit dem Tode bestraft werden muß, so soll seine Strafe doch den andern zum warnenden Beispiel dienen[3]). Nicht um der Übeltat als solcher willen wird er bestraft, läßt sich doch das Vergangene nicht ungeschehen machen, sondern damit in Zukunft er selbst und andere das Unrecht meiden[4]). Besserung des Schuldigen und Abschreckung für die andern ist so der Zweck der Strafe[5]). Die Einzelbestimmungen, die Plato im folgenden gibt, sind nicht selten nach dieser Auffassung der Strafe orientiert. Nicht auf die Handlung als solche, auf die Gesinnung kommt es an, Anstiftung

---

[1]) vgl. IX, p. 874 d, wo das Strafrecht zur τροφή ψυχῆς und παιδεία gerechnet wird.

[2]) IX, p. 853 bc.

[3]) IX, p. 854 de, 862 de. [4]) XI, p. 934 ab, XII, p. 944 d.

[5]) Vgl. schon Protagoras p. 324 ab, Gorgias p. 477 a.

oder Versuch ist daher fast ebenso streng zu ahnden wie die Ausführung selbst[1]). Ganz entgegen dem griechischen Herkommen sind gelegentlich Bürger strenger zu bestrafen als Fremde oder Sklaven. Denn jene, die eine so gute Erziehung genossen haben, müssen in Fällen als unheilbar gelten, wo diese vielleicht noch durch Strafen zu bessern sind[2]). Bei Eigentumsvergehen ist die Größe der Summe für die Ausmessung der Strafe gleichgültig, nur die Frage, ob einer noch heilbar ist oder nicht, spielt eine Rolle[3]). Gefängnisstrafen zur Besserung sieht Plato vor, während das griechische Recht im allgemeinen nur die Untersuchungshaft kennt[4]). Andere Bestimmungen nehmen darauf freilich keine Rücksicht und scheinen einfach dem geltenden Rechte zu entstammen. Bemerkenswerte Ausnahmen machen öfter auch die Strafen wegen Vergehen gegen die Götter, die strenger bestraft werden[5]) und bei denen der alte Sühnegedanke ohne Rücksicht auf die Motive des Täters noch stark im Vordergrunde steht[6]). So schreibt noch hier der Mensch den Göttern nicht die Billigkeit zu, welche er selber übt.

Das attische Recht schied zwischen beabsichtigter und unbeabsichtigter Verfehlung. Das konnte Plato nicht ohne weiteres seinen Gedankengängen einfügen, widersprach es doch dem schon von Sokrates verfochtenen, von Plato nie aufgegebenen Gedanken, daß niemand wissentlich Unrecht tue[7]). Daran, daß jeder nur unabsichtlich Unrecht tue, will Plato auch jetzt festhalten und sucht diese Ideen mit seinen Rechtsgedanken in einer längeren Erörterung zu vereinen[8]). Er scheidet die bloßen Schädigungen von den Ungerechtigkeiten[9]); jene kommen im Verkehr viele, sowohl absichtliche wie unabsichtliche vor. Auch sie sind wohl unberechtigte Eingriffe in fremde Rechte, aber doch kein Unrecht; denn nicht die einfache Tat, sondern die Denkart, aus der heraus sie erfolgt, macht eine

---

[1]) Vgl. IX, p. 872a, 876e f.

[2]) IX, p. 854de, XII, p. 941 d f. [3]) XII, p. 941 c f.

[4]) Das σωφρονιστήριον, Besserungshaus, X, p. 908a ff.

[5]) z. B. X, p. 884a.

[6]) z. B. bei Mord IX, p. 864e. Religiöse Sühnungen nehmen beim Mord überhaupt einen breiten Raum ein, IX, p. 865a ff. Tiere und Gegenstände, die einen Menschen getötet haben, sind über die Grenze zu schaffen IX, p. 873e f.

[7]) vgl. V, p. 731c. [8]) IX, p. 860d ff.

[9]) βλάβαι-ἀδικίαι p. 861e.

Handlung zu einer gerechten oder ungerechten[1]). Bei einer bloßen Schädigung bedarf es nur eines Ersatzes, und das Gesetz soll auf eine Aussöhnung der Parteien hinwirken. Die Ungerechtigkeiten dagegen sind als Krankheiten der Seele anzusehen, bei denen das normale Verhältnis der Seelenteile eine Verkehrung erfährt oder ein einzelnes Vermögen erkrankt[2]). Sie sind nicht aus Rache, sondern um zu heilen zu strafen. Niemals sind sie eigentlich absichtliche, aber die neue Auffassung der Strafe als eines Besserungsmittels rechtfertigt doch selbst die härteste Bestrafung.

Weil nur die Gesinnung die Handlung wertet, so ist eine Untersuchung über den seelischen Zustand, der die Tat bedingt, unerläßlich. Plato liefert sie im engsten Anschluß an seine psychologische Theorie von den drei Seelenteilen[3]). Sowohl in der Leidenschaft, wie in den Begierden, wie endlich in der Unwissenheit kann eine Quelle der Verfehlungen liegen. Schlimmer ist im letzteren Falle noch der falsche Dünkel des Wissens, als die einfache Unwissenheit. Jede Herrschaft der Leidenschaften oder der Begierden in der Seele will Plato Ungerechtigkeit nennen, gleichgültig ob sie Schaden stiftet oder nicht. So ganz ist nur das psychische Verhalten, nicht die Tat, Maßstab des Urteils, daß diese sogar ganz unterbleiben kann, und doch der von Leidenschaft oder Begierde Beherrschte als ein Ungerechter anzusehen ist. Herrscht dagegen die Meinung vom Besten für den Staat in der Seele, so ist sie gerecht, selbst wenn sie sich irrt. Entsteht aus solcher Sinnesart irgend eine Schädigung, indem der Täter sich über das Gute täuscht und in der Meinung, Gutes zu tun, Schaden stiftet, so heißen das die Menschen ein unbeabsichtigtes Unrecht; Plato aber kann es überhaupt nicht für ein Unrecht gelten lassen. Es ist nur eine Schädigung, denn die Gesinnung war die rechte. So zerfallen die Vergehen, die gewaltsame oder betrügerische sind, in drei Gattungen, nach den drei Seelenteilen; sie entstammen der Leidenschaft, der Begierde oder der irrigen Meinung. Jener Intellektualismus, der Leidenschaften und Begierden, die nicht von der Vernunft gezügelt sind, in Unheil und Schuld führen läßt, steht hier neben dem sokratischen Intellektualismus, nach dem eine Verfehlung nur auf einem Irrtum beruhen kann.

---

[1]) p. 862 b. [2]) Vgl. Timaeus p. 86 d ff. [3]) IX, p. 863 a ff.

Durch alle Erörterungen der Gesetze schlägt endlich ein religiöser Grundakkord stets von neuem empor. Religiös ist alles Leben bestimmt, der Gott hält Anfang, Mitte und Ende in der Hand [1]. Gott ist das Maß aller Dinge, dieser Satz wird hier dem des Protagoras entgegengesetzt [2], und er bezeichnet genau den Standpunkt der Gesetze. In dem göttlichen Willen ruht wieder jede Norm staatlichen Rechtes, wie dereinst die Ehrfurcht vor dem Walten der Götter, das dem Menschen Maß und Gesetz anwies, das Gemeinschaftsleben der Athener zusammengeschmiedet hatte. Der Kultus der Götter soll, wie schon in der Politeia, von den Orakeln geordnet werden [3]. Jeder Landesteil hat seinen besonderen Gott, Dämon oder Heros zu verehren. Irgend ein religiöses Fest hat jeden Tag stattzufinden, damit täglich für den Staat und die Bürger geopfert wird [4]. Jeden Monat ist einem der zwölf Götter ein größeres Fest mit Reigentänzen und Wettspielen zu weihen. Private Kulte dagegen sind abzuschaffen, damit die Verehrung der Götter stets in der rechten Weise erfolge [5]. Die übertriebene Üppigkeit bei Götterfesten und Totengebräuchen darf aber in dem Staate der Mäßigung keinen Platz haben [6]. Die Beamten haben häufig zugleich sakrale Funktionen [7]. Vergehen gegen Heiliges werden besonders geahndet. So trägt dieser Staat ein hieratisches Gepräge. Gewisse Sittenforderungen, die hier eine große Rolle spielen, stammen unmittelbar aus alten religiösen Gedankenkreisen [8]. Die Götter zu verehren durch Opfer und Weihgeschenke ist die vornehmste Pflicht des besonnenen Mannes, der beste und sicherste Weg zu einem glückseligen Leben [9]. Dann folgt als heiliges Sittengebot die Verehrung der Eltern, gehorsames Fügen in ihren Willen, fromme Pflege der toten [10]. Und endlich ist die Pflicht gegen die Gastfreunde von dem Frommen strenge zu üben [11]. Auch der Gehorsam gegen die heimischen Gesetze wird ausdrücklich erwähnt [12]. Die Eide sollen möglichst beschränkt werden, da bei dem weit verbreiteten Unglauben nur allzu leicht Meineide geschworen werden [13].

[1] IV, p. 715e f. [2] IV, p. 716c. [3] V, p. 738b ff. [4] VIII, p. 828a ff.
[5] X, p. 909d ff. [6] XII, p. 955e f., 958c ff. [7] vgl. VIII, p. 828b.
[8] Vgl. Dieterich, Nekyia S. 163 ff. [9] IV, p. 416c ff.
[10] IV, p. 717b ff.; vgl. IX, p. 930e f. [11] V, p. 729e f. [12] V, p. 729d.
[13] XII, p. 948b ff.

Das Mißtrauen in die Menschen vermag Plato trotz aller Versuche zu ihrer Besserung nicht zu überwinden. Die wichtigsten dieser, mehr den überkommenen religiösen Vorstellungen entnommenen Gedanken sucht Plato doch mit seiner Grundidee des Maßes in Zusammenhang zu bringen. Gott als das Maß aller Dinge liebt nur das maßvolle Wesen, wie es der Besonnene und Mäßige übt[1]). Die Forderung des Maßes ist so die erste, die der Gott an uns stellt; wer ihr nachkommt, fügt sich von selbst unter jene weiteren Postulate. Mit dem Gedanken des Maßes gewinnt Plato so auch in diesen ganz rituellen Vorstellungskreisen einen Anschluß an seine Philosophie. Der Gedanke, daß die Götter das Maßvolle wollen, mag zugleich durch die Idee der Regelmäßigkeit des Kosmos, in der der Philosoph vor allem die göttliche Vernunft sich aussprechen findet, bedingt sein.

Geben diese rituellen Forderungen dem Staate etwas Kultisches, das uns wohl an die Idealbilder eines hieratischen Athens in der späteren Tragödie erinnern mag, so hängt der Seelenglaube, der eine zweite Quelle religiöser Bestimmung des Lebens ist, enger mit der platonischen Philosophie zusammen. Wohl fehlt auch er nicht dem attischen Staate, in dem die Mysterien eine so große Rolle spielten; aber die Sekten, aus denen er unmittelbar Plato zufloß, hatten dort keine öffentlich anerkannte Stellung. In seinen Gesetzen dagegen nimmt die Sorge für die Seele neben der Verehrung der Götter und dem Gehorsam gegen die Eltern die wichtigste Stelle ein[2]). Die Seele hat den zweiten Platz nächst den Göttern, sie steht als das Herrschende über dem Körper[3]). Recht sorgt nur der für sie, der alles meidet, was der Gesetzgeber für schimpflich, und ganz nach dem handelt, was er für schön und gut erklärt[4]).

Die Verehrung der Götter und der Glaube an die höhere Natur der Seele, sind die wichtigsten Forderungen, die dieser Staat an seine Bürger stellt. Der Philosoph aber übernimmt beide Gedanken nicht als herkömmliche Glaubensinhalte. Die Existenz und das Wesen der Götter findet er in den gesetzmäßigen Verhältnissen der Gestirne sich aussprechen. Damit werden diese Glaubenssätze in die Sphäre

---

[1]) IV, p. 716c f. [2]) V, p. 726a ff. [3]) X, p. 892a ff.
[4]) V, p. 728a.

der Philosophie übergeführt, und es entsteht, zum ersten Male auf griechischen Boden, ein eigentliches religiöses Dogma. Keiner kann ein vollkommener Bürger werden, der nicht jene zwei Sätze annimmt [1]). Und unduldsam wie jedes Dogma ist schon das platonische. Den Atheisten und Aufklärer erwartet in diesem Staate ein furchtbares Los [2]). Fünf Jahre wird er fern allen Lebenden gefangen gehalten, nur die Mitglieder der geheimen Versammlung kommen zu ihm und suchen ihn zu bekehren. Gelingt ihnen das nicht, so wird er nach Ablauf jener Frist hingerichtet. Wer nur niedrige Vorstellungen von den Göttern hegt, ohne sie zu leugnen, der hat Zeit seines Lebens eine einsame Haft zu erdulden, und noch seine Leiche wird unbestattet über die Grenzen des Landes geworfen. Der griechische Staat stieß wohl auch den von sich, der sich gegen die Götter des Landes verging, aber er verstand unter Gottlosigkeit mehr nur die Abwendung von den heimischen Kulten oder deren Entweihung. Die religiösen Vorstellungen gab er der Willkür der Dichter und Märchenerzähler preis. Mit der Subjektivierung alles Lebens aber wird auch auf dem Gebiete der Religion nicht mehr das äußere Handeln als wesentlicher Wertmesser angesehen, die bewußten Vorstellungen über die religiösen Glaubensinhalte werden wichtiger. Wie oft hat sich Plato gegen jene Erniedrigung gewandt, die sich die Götter von den Dichtern mußten gefallen lassen! Die positiven Glaubensdogmen seines Staates will er vor jedem solchen Eingriff bewahren.

Der Unglaube der Zeit erscheint dem greisen Denker als ihr tiefster Schaden. Um ihm zu steuern, hüllt sich der Gesetzgeber so oft in den Mantel des Priesters. Doch bei Opfer und Gebet, die zumeist hier das Leben erfüllen, ist die Stimme des Philosophen nicht verstummt. Noch einmal erhebt er mächtig seinen Ruf, um mit der Gewalt des Gedankens den kecken Unglauben seiner Zeitgenossen zu bezwingen. In vollständiger, glänzender Beweisführung wendet er sich gegen jene drei Sätze, die er schon einst im Eingang des Staates als den Glauben der Meisten bezeichnet hatte: daß die Götter nicht sind oder sich nicht um die menschlichen Angelegenheiten kümmern oder durch Opfer und Weihgeschenke zu bestechen seien [3]). Wie er einst die Unsterblichkeit der Seele mit

[1]) XII, p. 967d ff. [2]) X, p. 908e ff. [3]) X, p. 885b ff. Vgl. oben S. 498.

den Waffen der Philosophie zu beweisen versucht hatte, so will er jetzt für die Existenz und die Gerechtigkeit der Götter kämpfen. Für den Beweis ihres Daseins genügt nicht der Hinweis auf die Regelmäßigkeit der Natur oder den übereinstimmenden Glauben aller Völker. Man muß den Gründen des Unglaubens nachgehen. Sie liegen in den unglaublichen Vorstellungen über die Götter, welche die Mythen und Theogonien verbreiten, und den Theorien der Naturforscher, die in den Himmelserscheinungen nur materielle Wesen erblicken. So hat sich jene Anschauung verbreitet, die alles, was sie nicht auf Menschentätigkeit zurückführen kann, als ein Werk der Natur, des blinden Zufalls, ansieht [1]). Der Glaube an die Götter, an das Schöne und Gerechte, sind ihr nur durch Kunst und Gesetze der Menschen geschaffene Werte. Der Grundirrtum dieser Lehre liegt darin, daß sie die Natur und deren Elemente für das Erste nimmt, die Seele nur für ein Sekundäres, daraus Entstandenes. In Wahrheit aber ist die Seele das Erste, geht doch von ihr alle Entstehung und Veränderung aus; sie allein vermag sich selbst in Bewegung zu setzen, so daß von ihr alle andere Bewegung ihren Anstoß erhält. Darum ist sie älter als der Körper. Dem naturphilosophischen Seelenbegriff, der nur die Lebensfunktionen des Körpers zusammenfaßt, tritt hier wieder der mystische gegenüber, der aber, als Lebensprinzip gefaßt, sich zugleich mit dem Inhalte jenes erfüllt hat. Wenn alle Bewegung von der Seele ausgeht, so muß eine vernünftige Seele in den regelmäßigen Bewegungen des Kosmos walten. Eine Seele führt die Gestirne auf ihren Bahnen um den Himmel, die beseelten Gestirne sind Götter. Und so besteht der Satz, daß alles von Göttern erfüllt sei [2]). Durch seinen Seelenbegriff hindurch und mit Hilfe der Idee eines regelmäßigen Kosmos, der zwei, seine Altersperiode vor allem beherrschenden Gedanken, beweist Plato so die Existenz der Götter. Freilich bleibt auch hier die Kluft zwischen jenen zwei Seelenbegriffen, dem als Lebensprinzip und dem mystischen, bestehen, und der Rückschluß von der Bewegung auf die Beseelung ist eine zweifelhafte Analogie. Die zweite Ansicht, daß die Götter sich nicht um die Menschen kümmern, entstammt einer trüben Betrachtung des Lebens, die soviel ungesühntes Unrecht nicht mit dem

---

[1]) p. 888 e ff. [2]) p. 899 b.

Wirken der Götter in Einklang zu setzen vermag [1]). Da aber einmal die Existenz der Götter bewiesen ist, so darf ihre Vollkommenheit, die in der Regelmäßigkeit des Kosmos so sichtbar sich ausspricht, ohne weiteres angenommen werden. Und ihr würde es widersprechen, wenn sich die Götter aus Leichtsinn oder Bequemlichkeit nicht auch um das Geringste bekümmerten. Das All aber bildet einen großen Zusammenhang, in den jedes Einzelne harmonisch eingeordnet ist. Um des Ganzen und seiner Glückseligkeit willen geschieht alles und ist jedes Individuum entstanden, nicht für den Einzelnen das All. Deshalb sorgen die Götter für das Ganze; der Mensch aber vermag nicht zu beurteilen, wie das Böse, das ihm geschieht, dem Ganzen zum Glücke gedeiht. Jeder ist auf den Platz gestellt, wo seine Tugend am meisten zu wirken, seine Schlechtigkeit am wenigsten zu schaden vermag. Hier ist jedem überlassen, sich zu dem zu machen, der er zu sein wünscht. Im Hades aber erwartet alle, Gute wie Böse, das Gericht, das jedem, dem Höchsten wie dem Geringsten, zuteilt, was er verdient. Der Ausblick auf die in sich geschlossene Vollkommenheit des Kosmos läßt Plato so die Klage über die Ungerechtigkeit des Lebens überwinden. Daneben hat die ausgleichende Gerechtigkeit im Hades nur noch eine geringere Bedeutung. Aufs entschiedenste endlich ist der Gedanke abzulehnen, die Götter seien durch Opfer zu bestechen [2]). Sollen sie uns doch in dem großen Kampfe, der gegen das Böse geführt wird, hilfreich zur Seite stehen. Zeigten sie sich darin bestechlich, so wären sie nicht besser als die schlechtesten Menschen, die um kulinarische Genüsse das ihnen anvertraute Gut verraten. Des Frommen Opfer allein ist wirksam, der Gottlose opfert vergebens [3]).

Die Götter, für die der greise Denker hier kämpft, sind nicht die Gestalten des Volksglaubens. Verwirft er die menschlichen Götter des Epos mit ihren Schwächen zu Gunsten der gestaltlosen Mächte attischer Religiosität, so müssen doch auch diese, da sich ihr Wirken vor allem in der Gesetzmäßigkeit des Kosmos ausspricht, unter dem Einfluß der Philosophie ihr Wesen wandeln. Die primitiven Glaubensvorstellungen sind ganz durchdrungen von dem philosophischen

---

[1]) p. 899d ff. [2]) p. 905d ff. [3]) IV, p. 716e f.

Denken; wie die alten Götter dereinst die Maße des Lebens bestimmten, so wecken hier die Gesetze des Kosmos den philosophischen Glauben an ihre Existenz und ihre Güte. Weil aber die Götter gut sind, wie schon die Schrift vom Staate behauptete[1]), so können sie nicht mehr, wie der naive Glaube es voraussetzt, in allem Leben wirksam sein. Die Befreiung des Lebens von der religiösen Substanz, wie sie von den ionischen Denkern gewonnen war, wirkt auch in Plato nach, so enge er sich dem religiösen Glauben seines Volkes verbindet. Nur unterstellt er den Gedanken völlig den ethischen Postulaten. Mögen auch viele Ungerechtigkeiten des Lebens im Hinblick auf das Ganze, in dem sie ihren Ausgleich finden, sich lösen lassen, es bleibt doch ein Rest des Bösen bestehen, der nicht hinwegzudeuten ist, der aber nimmermehr den Göttern zur Last gelegt werden darf. So ist das Streben der Menschen frei gegeben. Wie sich die Seelen im Hades nach eigenem Willen ihre Lose wählen dürfen, ohne Schuld der Gottheit[2]), auch hier auf Erden kann der Mensch frei sich auf die Seite der Götter stellen, die als die Mächte des Guten bereit sind, ihm im Kampfe gegen das Böse beizustehen. Was ist der Grund dieses Bösen, wenn es von dem Wesen der Götter, von dem anfangs alle Mächte des Lebens bedingt waren, so entschieden getrennt wird? Um die Lösung dieser Frage, gesteht Plato, sich viel zu mühen[3]); und seine Ansicht, die Götter seien das Prinzip des Maßes und dem Maß stehe die Materie als das Gestaltlose gegenüber, deutet auf die Richtung in der die Antwort zu suchen war, die aber völlig erst von Platos Schülern ausgesprochen zu sein scheint[4]).

Nur im All findet alles Einzelne, Unvollkommene seine Vollendung, der Gedanke hebt sich bedeutungsvoll aus den Beweisen heraus. Der Ausblick auf die Harmonie des Kosmos gibt wie dem Seelenglauben so den politischen Gedanken des greisen Plato ihr charakteristisches Gepräge. Fast will alles Erdenleben neben dem gewaltigen Eindruck dieser erhabenen Gesetzlichkeit zu bedeutungsloser Nichtigkeit versinken. Und doch muß man sich, wie der

---

[1]) Vgl. oben S. 507. [2]) vgl. oben S. 472. [3]) 2. Brief p. 313ab.

[4]) Vgl. Aristoteles, Metaphysik I 6, p. 988a 14 und R. Heinze, Xenokrates 1892 S. 15 ff. Der Gedanke der bösen Weltseele Gesetze X, p. 896e steht ganz vereinzelt.

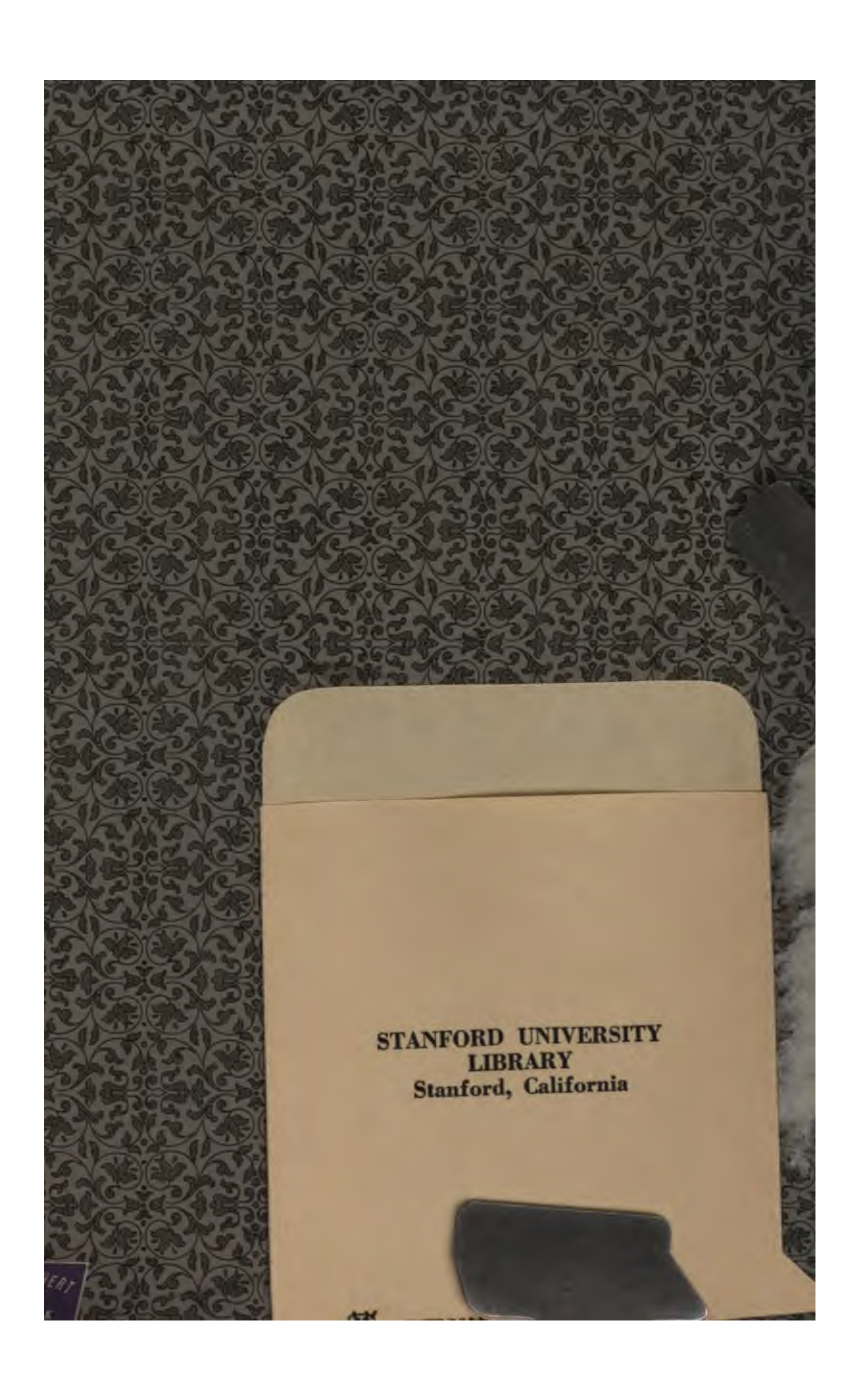
Philosoph sich selber mahnt, um das Irdische kümmern[1]), um es anzunähern den göttlichen Maßen, die uns der Kosmos verkündet. Wie das All, so soll das Leben der Menschen völlig sich durchdringen lassen von Harmonie und Ebenmaß. Dieser Staat wurzelt nicht fest am Boden, wie der der Politeia, um nur mit seinem Haupte ins Jenseits zu reichen. In harmonischer Ruhe ist er dem Kosmos eingeordnet, dessen Gesetzmäßigkeit er nachzuahmen bemüht ist.

---

[1]) VII, p. 803b.

Druck von Breitkopf & Härtel in Leipzig.




STANFORD UNIVERSITY
LIBRARY
Stanford, California

